110 - 97

Vocabulaire de...

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire d'Épicure

Jean-François Balaudé

Professeur de philosophie
à l'université de Reims Champagne-Ardenne

U.C.L.
ITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE
Bibliothèque
Collège D. Mercier
Place du Cardinal Mercier, 14
B-1348 Louvain-la-Neuve

ellipses

Affection (*pathos* - πάθος)

* Les affections (*pathè*) constituent l'un des trois critères de la vérité (cf. *D.L.*[1], X, 31), le critère plus particulièrement tourné vers l'action (cf. *D.L.*, X, 34 : « C'est par elles [les affections de plaisir et douleur] que nous décidons de nos choix et nos refus »). Le *pathos* se présente sous deux formes fondamentales, opposées et irréductibles l'une à l'autre : le plaisir et la douleur (cf. ces termes). La douleur constitue un signal : elle indique à celui qui la ressent soit une agression extérieure, soit un dérèglement interne, et elle a en somme une valeur d'avertissement (elle est dite « altérante », X, 34, parce que ce qui est à l'origine de la douleur va contre notre nature) ; le plaisir au contraire signifie pour celui qui le ressent un état d'équilibre, sans agression extérieure ni dérèglement interne (il est qualifié d'« approprié », X, 34). C'est pourquoi on ne peut, en même temps et sous le même rapport, éprouver de la douleur et du plaisir, le plaisir étant premièrement caractérisé comme suppression ou absence de la douleur.
Voir Canon, canonique, critère ; Plaisir, Douleur.

** Plus largement, les perceptions sensibles peuvent aussi être considérées comme des affections, dès lors que la sensation suppose la réception par les organes des sens de particules émanant des corps perçus, qu'il s'agisse des simulacres atteignant les yeux, des particules sonores frappant les oreilles, etc. Dans l'univers épicurien, tout corps est animé d'un mouvement permanent : pour les corps composés (agrégats), ce sont des mouvements internes (vibration des atomes pris dans la masse du corps) et des mouvements de surface (émanation en permanence de simulacres), si bien que les facultés de sentir et de ressentir (être affecté) ne sont qu'une complexification des caractéristiques fondamentales des corps composés, par laquelle certains types de corps se montrent capables d'appréhender sensoriellement ce qui est émis par les autres corps, ainsi que leurs propres

1. Pour les abréviations, voir Bibliographie p. 67.

états internes. L'affectivité au sens large couvre tout cela. Sur l'apparition de la sensibilité et de l'affectivité, voir Lucrèce, II, 886-990.
Voir Sensation.

*** L'éthique épicurienne se fonde bien davantage sur une théorie de l'affectivité que sur une théorie de l'action, et toutes les valeurs prennent consistance en étant référées à la recherche spontanée du plaisir, et à la fuite de la douleur. Le bien est ainsi identifié par le plaisir, sinon identifié au plaisir, et le mal inversement à la douleur. Ce qui compte est donc moins de bien agir que d'être bien disposé en termes affectifs, même si, en pratique, cela revient à peu près au même, à l'exaltation des vertus civiques et héroïques près. L'affectivité pacifiée et sereine ne peut de fait s'épanouir que dans le cadre de la communauté philosophique du Jardin.
Voir Bien, bonheur ; Vertu.

Âme (*psukhè* - ψυχή)

* L'âme est un corps d'une nature particulière, constitué de parties particulièrement fines et subtiles : « l'âme est un corps composé de fines parties, répandu à travers tout l'agrégat, ressemblant fort à un souffle mélangé à une certaine proportion de chaleur, tantôt semblable à l'un tantôt à l'autre ; mais il y a la partie qui diffère grandement de ces mêmes éléments par la finesse de ses parties, et qui, pour cette raison, est d'autant plus en co-affection avec le reste de l'agrégat » (*L. à Hér.*, 63). Ses caractéristiques atomiques expliquent que l'âme soit présente dans tout le corps-agrégat vivant, par circulation et diffusion, et qu'elle rende ce dernier capable de mouvements divers. Et c'est aussi à elle que reviennent les propriétés traditionnelles de l'affection, de la sensation, et de la pensée, par la dernière partie mentionnée, plus fine encore que les autres.

** Il est, en dépit de l'apparente clarté de sa description, fort difficile de se prononcer sur la façon dont l'âme est réellement composée, car Épicure n'affirme pas par exemple que les atomes composant l'âme *sont* des atomes de souffle, des atomes de chaleur, auxquels s'ajoutent des atomes encore plus subtils. Si c'était le cas, il évoquerait clairement des atomes d'air, des atomes de feu, et encore des atomes d'une troisième sorte. Il se contente plutôt, et bien plus prudemment, de spécifier la nature de l'âme, en usant *d'analogies* avec l'air, la chaleur, pour rendre compte des propriétés que l'on doit attribuer à l'âme animant un être vivant. Tout ce que l'on peut dire est donc que l'âme est un corps composé de façon assez complexe pour se montrer capable de mettre en œuvre l'ensemble des fonctions de l'être vivant. On peut estimer significatif qu'Épicure se contente de parler de « parties » (*merè*) : les parties laissent supposer une composition atomique sur laquelle Épicure ne se prononce pas, faute de pouvoir trancher. Quant au rapprochement même avec le souffle et la chaleur, il est manifestement opéré avec une grande prudence : Épicure n'affirme en rien que les atomes composant l'âme *sont* des atomes identiques à ceux du feu ou du souffle, mais qu'ils sont simplement *comparables à eux*. De la même façon, il est très prudent sur la partie la plus subtile, à qui revient manifestement la propriété de sentir et d'être affectée : il pose qu'elle doit nécessairement appartenir à l'âme, si l'âme doit être à même d'accomplir ses fonctions les plus subtiles (elle est la composante la plus fine de l'âme, tout entière composée de fines parties). Mais sur la nature de cette partie responsable d'un certain nombre de fonctions, rien ne saurait être avancé : elle n'a pas de nom, ou plus précisément (car les autres non plus n'ont pas de nom), elle n'a pas d'*analogon*, elle n'est comparable à rien.
S'agissant de la relation entre l'âme et le corps, il est clair qu'ils sont mutuellement nécessaires l'un à l'autre : l'âme permet à l'agrégat d'être vivant et sentant, mais inversement, le corps protège l'âme. Et si, pour une raison quelconque (blessure, maladie), l'âme vient à s'échapper du corps, le corps meurt, mais l'âme aussi bien, car elle n'est âme que de *ce* corps, et ne vit que grâce à sa protection (*contra* Platon).

*** La présentation que propose Lucrèce de l'âme est légèrement divergente par rapport à celle d'Épicure : à la triade souffle, chaleur et élément subtil sans nom, s'ajoute l'air (*DRN*, III, 231-257, corroboré par Aétius, IV, 3, 11), ce qui est une difficulté dans la mesure

où, on peut le supposer, le souffle se ramène à l'air, difficulté nettement atténuée si, comme je l'ai suggéré, pour Épicure ces « composants » ne sont en réalité que des « comparants ». Lucrèce, on doit le noter, aborde de front la question de la structure de l'âme : il semble affirmer, plus nettement qu'Épicure, la structure composée de l'âme (en quatre ; cf. III, 231-248), mais il encadre cette thèse d'un rappel fort net touchant l'unité de l'âme (III, 152-160, et 258-287). Chez lui aussi, donc, la structure quadripartite de l'âme semble bien procéder d'un rapprochement analogique (III, 262-265, et 269-272). L'on trouve par ailleurs chez Lucrèce une distinction sans équivalent dans Épicure, entre *anima* et *animus*, autrement dit entre âme et esprit ; par là, Lucrèce met un nom sur la partie la plus éminente de l'âme (l'*animus*), sans que cela implique une distinction ontologique du même ordre que celle que l'on trouve chez Aristote entre *psukhè* et *noûs*, en raison encore une fois de la stricte unité de l'âme. De surcroît, s'agissant de la question classique de la localisation de l'âme, Lucrèce apporte une réponse double, l'une qui correspond à l'*anima*, l'autre à l'*animus*. Ce dernier siège dans la poitrine, tandis que le reste de l'*anima* se trouve diffus dans l'ensemble du corps (III, 140-151). Ce quatrième élément de l'âme, dit « force mobile », est enfoui dans notre chair, et il est « l'âme de notre âme » (III, 275, et 280-281). Il est le cœur de l'âme, bien plus que l'*animus*. Mais l'on ne doit pas supposer, malgré la tentation qu'il y a à le faire, que l'*anima* est composée des trois premiers éléments, tandis que l'*animus* est fait du quatrième. Au contraire, l'*anima* et l'*animus* ont en partage les quatre composants, sans doute en proportion différente, de sorte que l'*animus* dispose des facultés intellectuelles, mais sans que la sensibilité se localise exclusivement dans la poitrine : au contraire, le quatrième élément, qui déclenche le mécanisme de la sensibilité, doit être partout si l'on veut rendre compte des sensations locales (cf. III, 269-275). Enfin, les propriétés de l'âme ainsi constituée vont expliquer la capacité éthique de l'âme à s'auto-déterminer.

Voir Auto-détermination.

Amitié (*philia*, φιλία), Communauté mutuelle des hommes (*pros allèlous koinônia*, πρὸς ἀλλήλους κοινωνία)

* L'amitié est un élément constitutif de la vie heureuse ; par elle, le type de rapport que l'on entretient avec soi est étendu au rapport à l'autre (l'ami), qui se trouve traité comme soi-même, si bien que l'on n'observe rigoureusement plus d'écart entre la considération de son propre intérêt et de celui de l'ami. La *relation* est dans ce cas fondée sur une pure confiance. Elle donne naissance à une communauté sans faille, fondée sur le don et l'échange, réglée par la franchise, ou liberté de parole (*parrhèsia*). Seule la pratique de la philosophie véritable rend une telle relation d'amitié possible.

Voir Bien, bonheur.

** Certains interprètes ont voulu voir une difficulté dans la théorie épicurienne de l'amitié, considérant qu'une éthique fondée sur la considération de l'intérêt ne pouvait pas donner naissance à une amitié véritablement altruiste. Épicure n'écrit-il pas : « Toute amitié est par elle-même une vertu, mais elle a son origine dans l'utilité » (*S.V.*, 23) ? Mais il est aisé de voir qu'il ne s'agit pas ici de réduire l'amitié à une logique d'intérêt, bien plutôt de rappeler que toute action, toute vertu supposent en tant que telles un calcul de l'utilité (recherche du plaisir, évitement de la douleur). C'est d'ailleurs ce qui justifie naturellement la « communauté mutuelle des hommes » (cf. *M.C.* XXXVI, XXXVII, XXXVIII), et qui explique que les hommes se groupent en cités. En réalité, la difficulté n'existe que pour nous, qui tendons à rapporter la position épicurienne à un individualisme et un utilitarisme modernes, qui induisent en l'occurrence un profond anachronisme. Car l'accomplissement de soi qui est recherché n'est pas l'accomplissement de l'individu unique, d'un « moi » absolu, qui s'opposerait problématiquement aux autres, mais bien l'accomplissement d'un sujet pratique, sentant et agissant, vivant en communauté, qui recherche la perfection de sa nature. Par là, la relation d'amitié, comme un perfectionnement de la relation civique, ne fait jamais qu'étendre aux autres ce qui est recherché pour soi, à partir de

soi. Et cette extension réussie offre un supplément dans la perspective de l'accomplissement éthique, qu'elle parfait.
Voir Vertu.

*** Épicure a poussé très loin l'idéal d'amitié philosophique, en montrant comment une logique d'intérêt pouvait se dépasser pour donner lieu à un désintéressement, forme supérieure de l'intérêt. En un sens, il reprend la leçon aristotélicienne (cf. *Éthique à Nicomaque*, VIII-IX), mais la dépasse, puisqu'il ne se contente pas de poser l'hétérogénéité de l'amitié seulement intéressée et de la véritable amitié, il montre comment l'une peut surgir de l'autre, dès lors qu'il n'est aucun acte humain qui ne soit dans sa nature mû par un intérêt (que l'on pourrait dire vital, et qui à ce titre est nécessaire).

Ataraxie (*ataraxia*, ἀταραξία), **aponie** (*aponia*, ἀπονία)

* L'ataraxie (*ataraxia*) signifie très exactement l'absence de troubles de l'âme, et l'aponie (*aponia*), l'absence de souffrances du corps. Ces deux états sont posés comme les plus désirables, en tant qu'ils nous libèrent de toute souffrance et donnent ainsi accès au plaisir. Ataraxie et aponie se complètent et composent le bonheur. En fait, l'un est le revers de l'autre, dès lors que la suppression des troubles implique la suppression de ces troubles particuliers, qui s'attachent à l'obtention des biens et à la suppression des maux du corps (ce que rappelle le quadruple-remède). L'ataraxie donne ainsi accès à l'aponie, dont elle livre la clé. Inversement, qui atteint l'aponie véritable ne l'atteint pas par hasard ; elle présuppose l'ataraxie (cf. *D.L.*, X, 136).
Voir Remède (Quadruple-).

** L'état de plaisir que constitue le bonheur ne doit pas être compris comme un état de recherche perpétuelle de nouvelles satisfactions, de quête épuisante de la jouissance. Tout au contraire, Épicure stigmatise sans relâche cette manière de voir (*L. à Mén.*, 130-132 ; *M.C.*, X), et pour cette raison est amené à donner toute sa valeur à l'approche négative du bonheur : il faut en effet savoir « rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'ataraxie, puisque telle est la fin de la vie bienheureuse » (*L. à Mén.*, 128). Par là,

Épicure ne fait qu'étendre sa définition du plaisir entendu comme suppression de la douleur, et donne à entendre que le bonheur consiste d'abord à éliminer ce qui nous trouble et nous entrave.
Voir Bonheur, Plaisir.

*** L'idéal épicurien de bonheur est souvent apparu comme assez morne, parce que l'ataraxie semblait consister en un programme seulement éliminatif, n'ayant rien à proposer de positif. C'est une vision en réalité bien partielle que celle-ci. En effet, Épicure n'a jamais dit que l'ataraxie constituait le tout de la vie heureuse, mais bien plutôt qu'elle signifiait l'accès effectif au bonheur ; c'est en cela qu'elle constitue la fin de la vie heureuse. Mais l'ataraxie et l'aponie, en tant que garants d'un plaisir stable, rendent possibles toutes les *variations de plaisir*. Voilà pourquoi la joie — plaisir positif — vient accompagner l'ataraxie en lui donnant tout son sens. C'est dans cette perspective que l'on comprendra la formule d'Épicure extraite du traité *Sur les choix*, et reproduite par Diogène Laërce (X, 136) : « l'absence de trouble et l'absence de peine sont des plaisirs stables, mais la joie et la gaieté sont perçues en acte, dans un mouvement ».

Atome (*atomon* (*sôma*) – ἄτομον ; *atomos* (*phusis*) – ἄτομος)

* Le corps premier, élémentaire, se caractérise notamment par son insécabilité ; c'est cette propriété qui lui vaut sa dénomination d'atome (*a-tomon*, littéralement « qui ne se découpe pas »). L'ensemble de ses qualités sont les suivantes : « la forme, le poids, la grandeur et tout ce qui est nécessairement et naturellement lié à la forme » (*L. à Hér.*, 54). La nécessité de reconnaître l'existence de l'atome vient de ce que, sans lui, la division des corps matériels ne saurait ni commencer ni finir. Il faut en effet que les corps soient composés de parties, lesquelles sont elles-mêmes partageables, conformément à ce que l'expérience nous enseigne. Mais il faut aussi que cette divisibilité des corps ait une fin, sans quoi elle n'est plus pensable : il faudrait en effet que ce morcellement se poursuive à l'infini, et l'on perdrait alors l'unité des corps. La division des corps

a donc nécessairement une fin, et même si nous ne pouvons pas poursuivre cette division jusqu'à son terme (le niveau infra-sensible nous échappe), nous pouvons affirmer qu'elle nous conduirait jusqu'aux atomes, les plus petits corps, précisément insécables parce que simples, à partir desquels les corps composés sont formés.

** Il n'y a ainsi aucun sens à parler de matière brute, indéterminée, sans qualité, comme ont pu le faire les péripatéticiens et surtout les stoïciens. Car il faut alors admettre que les qualités viennent de l'extérieur dans la matière, qui se comporte comme un principe passif par rapport à un principe actif. Mais rien de comparable selon Épicure, qui pose que les corps sont toujours différenciés et qualifiés, et disposent de potentialités telles que la totalité de ce qui advient peut s'expliquer par le seul jeu des combinaisons entre atomes et vide. Les atomes eux-mêmes, à partir desquels les corps composés sont formés, doivent avoir des formes et des tailles diverses (c'est une déduction ; on ne peut les voir), mais pas n'importe quelle forme ni n'importe quelle taille. En particulier, un atome ne saurait être d'une taille perceptible par les sens, car cela se heurte à l'expérience (tout corps visible peut être partagé). Par ailleurs, leur différenciation qualitative est limitée, et l'on ne doit pas leur prêter des qualités qui n'apparaissent qu'au niveau phénoménal des composés (cf. *L. à Hér.* 54, et Lucrèce, II, 1010-1022).
Voir Corps.

*** Si l'on veut désigner par atomisme toute doctrine qui fait des atomes les constituants ultimes des corps, la physique d'Épicure est incontestablement atomiste, mais il importe toutefois de souligner qu'Épicure n'est pas le premier représentant d'une telle doctrine. Il est précédé historiquement par Leucippe et Démocrite, dont il reprend la thèse fondamentale, tout en modifiant leurs positions, pour tenir compte en particulier des objections émises à leur encontre par Aristote (cf. *De la génération et de la corruption*). Épicure ne s'est en tout cas pas voulu un continuateur de la doctrine des premiers atomistes, car sa position procède d'une fondation autonome, appuyée sur l'usage rigoureux des critères de la connaissance, en un

sens assurément nouveau par rapport à Démocrite (la question de savoir si Leucippe a véritablement existé reste aujourd'hui disputée). Par ailleurs, on n'aura garde d'oublier que le vide est un principe constitutif du Tout, à l'égal des atomes. De ce point de vue, la désignation de la doctrine comme atomisme n'est qu'une commodité, et d'autre part, on le voit aisément, il y a quelque rapidité à faire d'Épicure un matérialiste, étant donné le rôle joué par le vide dans la doctrine, et l'absence à l'inverse du concept de matière.
Voir Canon, canonique, critère.

Auto-détermination (*par'hèmas*, παρ' ἡμᾶς ; *hè ex heautou aitía*, ἡ ἐξ ἑαυτοῦ αἰτία)

* La formule de la *Lettre à Ménécée* : « <certaines choses arrivent par nécessité>, d'autres par fortune, d'autres dépendent de nous (*par'hèmas*) » (§ 133) isole clairement un facteur causal irréductible à la nécessité et au hasard. Épicure attache un grand soin à établir la validité de cette « cause qui vient de soi-même » (*hè ex heautou aitia* ; *Sur la nature*, l. XXV, 34, 22 Arrighetti), pour échapper au déterminisme physique de Démocrite, et donner un fondement théorique à l'idée d'auto-détermination et de responsabilité, constitutive du domaine éthique. L'hypothèse développée dans l'important passage du traité *Sur la nature* mentionné ci-dessus est que des dispositions (*diatheseis*) dotées de propriétés nouvelles sont développées par les êtres composés, dispositions qui ne sauraient être ramenées aux seules natures atomiques les composant : « car la nature de leurs atomes n'a en rien contribué à la mise en œuvre d'actes déterminés, ni à la mise en œuvre de l'importance déterminée des actes et des dispositions qui sont les leurs, mais ce sont leurs développements (*ta apogegennèmena*) qui supportent l'entière responsabilité (*aitia*), ou du moins la plus grande, de ce genre de choses » (34, 21 Arrigh.).

** Un lecteur de Lucrèce s'attendrait peut-être à ce qu'Épicure poursuive son raisonnement en s'appuyant sur le principe de la déclinaison (*clinamen* latin), conformément à la mise en rapport

qu'opère le poète, entre *clinamen* et *voluntas*, dans le chant II du *De rerum natura*. Mais ce n'est pas dans cette direction que s'engage Épicure dans son traité. Il explique en effet que le « développement » s'assortit d'« une certaine différenciation des atomes selon un mode distinctif », et que c'est cela qui permet au composé de disposer de cette causalité propre, en sorte qu'il devient à même d'imposer sa règle aux atomes qui le composent. Autrement dit, de par son développement, le composé atteint un niveau d'organisation complexe, irréductible aux propriétés des seuls atomes ; et les nouvelles propriétés qui se manifestent rendent le composé capable de coordonner l'ensemble de ses atomes, d'en orienter le mouvement, de les diriger.

*** Compte tenu de l'explication de l'acte libre (exempte de déclinaison) que propose Épicure dans son traité, compte tenu des attendus de la fiction théorique de la déclinaison (cf. ce terme) présentée par Lucrèce, dans le domaine de la physique fondamentale, le fameux développement du chant II du *De rerum natura*, paraissant rapporter l'acte libre et volontaire au *clinamen*, doit être abordé avec une grande prudence. Ce n'est pas, en particulier, comme le supposent d'aucuns, que le *clinamen* fonde la possibilité de la liberté humaine. Cette démarche pourrait passer pour motivée par un contexte de polémique philosophique (avec les Stoïciens notamment), très vive du temps du poète ; mais la polémique d'Épicure avec le déterminisme démocritéen était à peine moins vive. Et en fait, prétendre que le *clinamen* fonde tout acte libre et volontaire pose plus de problèmes que cela n'en résout, et ce n'est probablement pas ce que veut dire Lucrèce. Il ne pose pas en effet en termes exprès la causalité du *clinamen* comme origine de la liberté (comment passer de l'indétermination de la déclinaison, à la détermination de l'acte volontaire ?), et il ne peut par conséquent s'agir, dans ce rapprochement entre *clinamen* et volonté, que d'un parallèle, d'une analogie. Récapitulons : la doctrine physique épicurienne enseigne que les composés d'atomes sont constitués à partir des rencontres d'atomes et des enchevêtrements de type particulier évoluant vers un état d'équilibre ; ensuite, que les propriétés des

corps composés (puis celles de l'âme pour certains d'entre eux) apparaissent comme des caractéristiques émergeant à des niveaux de complexité croissant (cf. *Sur la nature*, l. XXV, 34 Arrigh.) ; par suite, l'acte libre, loin de s'expliquer par une cause prochaine qui serait le *clinamen* (ou disons l'indétermination constitutive du mouvement des atomes), a bien plutôt pour condition une certaine structure corporelle complexe. L'indétermination physique fondamentale ne peut donc constituer que la cause dernière de la liberté, qui suppose, en réalité, pour s'exercer, la complexification des agrégats atomiques.

Voir Corps ; Déclinaison.

Bien (*agathon*, ἀγαθόν), **bonheur** (*eudaimonia*, εὐδαιμονία)

* Le premier bien, principe et fin de toute action, est le plaisir : « c'est le plaisir que nous avons reconnu comme le bien premier et congénital, et c'est à partir de lui que nous commençons à choisir et à refuser, et c'est à lui que nous aboutissons, en jugeant tout bien d'après l'affection prise comme règle » (*L. à Mén.* 129). Le bonheur, qui est reconnu sans discussion par Épicure comme le souverain bien (« Il faut donc avoir le souci de ce qui produit le bonheur, puisque s'il est présent nous avons tout, tandis que s'il est absent, nous faisons tout pour l'avoir », *L. à Mén.*, 122), se trouve ainsi décrit comme état continu de plaisir.

** La conséquence remarquable de cette identification du bien au plaisir est que tout être vivant recherche naturellement, sans enseignement, son bien. Dès lors, l'effort de la philosophie consiste à permettre à l'homme de retrouver la voie naturelle du bien, auquel il avait accès spontanément, et dont il a perdu la trace. Dans le traité *Sur la fin* (cité par *D.L.*, X, 6), Épicure explicitait ce principe de la simplicité et de l'accessibilité du bien, dans les termes suivants : « Pour moi, c'est assuré, je ne sais plus à quoi reconnaître le bien, si je mets de côté les plaisirs pris aux saveurs, et si je mets aussi de côté les plaisirs pris à l'amour, ceux pris aux sons et ceux pris aux

formes ». Un des quatre remèdes du quadruple-remède résume précisément l'idée, en soulignant que « le bien est facile à obtenir ».
Voir Plaisir ; Remède (Quadruple-).

*** L'éthique épicurienne peut être décrite, comme les autres éthiques anciennes, selon un modèle conséquentialiste. Ce qui revient à dire que l'ensemble des actions, des comportements se trouve finalisé par la recherche du bien suprême qui est le bonheur. Cela étant, le conséquentialisme épicurien est plus parfait que celui que l'on rencontre chez Platon et Aristote, car il se présente comme absolument pur de tout déontologisme, à la différence de ce que soutiennent ces deux derniers auteurs.

Canon (*kanôn*, κανών), **critère** (*kritèrion*, κριτήριον)

* C'est dans un ouvrage du même nom — le *Canon* — qu'Épicure examinait systématiquement la question du canon, c'est-à-dire de la règle ou, selon la terminologie fixée au cours de la période hellénistique, du critère (*kritèrion*) au moyen duquel la connaissance de la vérité était rendue possible (« La canonique contient les voies d'accès à la doctrine », lit-on dans *D.L.*, X, 30). Le choix du terme de « canon » par Épicure est significatif : il est une application du principe de propriété du langage. Le canon désigne en effet au sens propre la tige de roseau qui sert de règle : le terme permet ainsi de désigner métaphoriquement, mais de façon parfaitement adéquate, ce qui va servir de règle à la connaissance. Or, trois facultés vont jouer le rôle de canon de la connaissance : les sensations, les prénotions, les affections, selon la présentation qu'en donne Diogène Laërce (X, 31). En corollaire, on trouve aussi l'idée — fondamentale, et défendue pour cette raison avec acharnement — de la vérité absolue des trois critères, sans lesquelles aucune connaissance ni action ne seraient possibles.
Voir Affection ; Plaisir, douleur ; Prénotion ; Sensation.

** La liste des critères de la vérité a-t-elle d'emblée été fixée par Épicure, et consistait-elle dans les trois critères évoqués par Diogène Laërce ? Il est possible qu'Épicure ait considéré que le canon tenait

dans les sensations et les affections, et qu'il ait fait des prénotions de simples prolongements de la sensation. On comprendrait ainsi le rôle relativement discret que jouent les prénotions dans les considérations méthodologiques d'Épicure. C'est bien à la sensation que renvoie d'abord Épicure dans le domaine de la connaissance. La formule exacte employée par Diogène Laërce évoque d'ailleurs très précisément « les sensations *et* prénotions, et les affections » : les prénotions sont étroitement liées aux sensations, et non séparées d'elles. À noter enfin que la liste des critères a légèrement varié, puisque, selon le même passage de Diogène Laërce, des épicuriens ultérieurs auraient introduit un quatrième critère de la vérité, nommé « les appréhensions imaginatives de la pensée » (*phantastikai epibolai tès dianoias*). Sur cette délicate question, voir Imagination.

*** La canonique épicurienne ne peut être envisagée comme un équivalent de la logique ou de la dialectique des autres écoles philosophiques, que de manière sensiblement réductrice. On observe en effet de la part d'Épicure une volonté de rupture avec ces disciplines et pratiques, qu'il juge vaines ; il les qualifie même de « vides » (cf. aussi le témoignage de *D.L.*, X, 31). Elles passent en effet à ses yeux pour des exercices gratuits, qui éloignent de la considération du vrai, et donc du bien. La définition, la démonstration syllogistique sont inutiles, et rien ne peut dépasser la saisie directe par les sensations et affections. La prénotion quant à elle n'est jamais qu'une conception générale formée à partir des sensations, le raisonnement n'a de valeur qu'articulé aux sensations, prénotions et affections. On pourrait dire en ce sens qu'Épicure défend une épistémologie de type intuitionniste.
Voir Confirmation ; Prénotion.

Confiance (*tharrein*, θαρρεῖν), **paix** (*galènismos*, γαληνισμός)

* La confiance s'oppose au doute, à la peur et à l'angoisse. Elle résulte de la mise en œuvre convenable des critères de la vérité, ainsi que du quadruple-remède, et elle est en somme le pendant positif de

l'ataraxie. Ainsi, elle prépare puis accompagne l'état de sagesse ; son corrélat est cet état de « paix », dont parle Épicure à diverses reprises comme du bénéfice majeur de l'étude de la nature (cf. *L à Hér.*, 37 et 83).

** Le commun des hommes est amené à rechercher cet état de confiance, mais il le fait en suivant les valeurs communes et en réalité erronées, valeurs sociales vides. La mise en évidence de ces fausses valeurs est faite selon des critères strictement pragmatiques ; Épicure en attend la prise de conscience de l'inadéquation des moyens mis en œuvre. Ainsi, selon la *M.C.* VI : « En vue de la confiance que donnent les hommes, il y a, conformément à la nature, le bien du pouvoir et de la royauté, à supposer qu'à partir de ces derniers il soit possible de se la ménager » (le raisonnement se prolonge dans la *M.C.* VII, autour de la notion de sécurité). Il est clair que les institutions humaines visent à réaliser le bien de la nature, c'est-à-dire conférer aux hommes la sécurité et la confiance ; mais il est également clair que leur œuvre est limitée, et se confine à un domaine purement matériel, et finalement artificiel (les biens matériels, les honneurs). L'essentiel n'est donc en réalité pas atteint par le registre politique.

*** On a beaucoup glosé sur l'éthique épicurienne, et quelquefois prétendu que l'enseignement sur la mort dissimulait une angoisse, voire une terreur, mal recouvertes (dès Cicéron, cf. *De la nature des dieux*, I, XXXI, 86). Mais il y a comme une pétition de principe de la part des adversaires de l'épicurisme, dans une accusation de ce genre. Quelle que soit la difficulté à concevoir cette parfaite sérénité et confiance face à la mort et à l'ensemble des motifs de crainte, le fait est que l'essentiel de la visée philosophique d'Épicure se concentre là (cf. *M.C.* XXVIII et XL).

Confirmation (*marturèsis*, μαρτύρησις), **infirmation** (*antimarturèsis*, ἀντιμαρτύρησις), **non-infirmation** (*ouk antimarturèsis*, οὐκ ἀντιμαρτύρησις)

* Le premier mode de validation d'une proposition est la confirmation (*marturèsis*). Il s'agit de trouver la confirmation d'une opinion dans les données des sens, autrement dit de la vérifier. Lorsqu'en revanche une opinion ne se trouve pas confirmée, il reste à prendre en compte deux possibilités : en effet, elle peut être infirmée, mais pas nécessairement. Dans ce cas-là, elle peut seulement être non-infirmée. Ainsi, la proposition confirmée est vraie, la proposition infirmée est fausse, la proposition non-confirmée n'est que possiblement vraie ; la proposition non-infirmée, quant à elle, que l'on devrait à strictement parler ne considérer que comme possiblement fausse, sera tenue pour vraie selon une procédure éliminative (si toutes les autres possibilités sont infirmées, celle qui est non-infirmée est la bonne).

** La validité d'une proposition dépend donc de sa conformité ou non avec les critères de la connaissance, au premier rang desquels la sensation. Par infirmation, il faut ainsi entendre la mise en contradiction d'une proposition avec les données des sens. Selon l'exemple fameux (cf. Lucrèce, IV, 353-363), l'impression que la tour que je vois de loin est ronde se trouvera éventuellement infirmée par le rapprochement de l'observateur, découvrant que la tour en vérité était carrée. Et c'est aussi bien l'image d'un rêve qui, confrontée aux données des sens, va se trouver infirmée (voir la rapide récapitulation sur l'erreur, en *L. à Hér.*, 51-52). Une infirmation suffit donc à éliminer une proposition, reconnue comme fausse. La non-infirmation signifie en revanche que telle proposition ne se trouve pas en contradiction avec les données des sens ; pour autant, cela ne signifie pas que la proposition est vraie, mais seulement qu'elle est compatible avec les données disponibles. Par là toutefois, elle est considérée comme valide sous condition. Pour qu'une proposition soit tenue pour vraie, il faut qu'elle reçoive une confirmation des données de l'expérience.

inutile dans l'explication qu'Épicure propose de l'agrégat des atomes. La difficulté s'évanouit à peu près, dès lors que l'on prend au sérieux le fait que la chute des atomes s'effectue dans un univers non centré : il n'y a pas d'orientation absolue de la chute, d'où il résulte que les rencontres entre atomes ne peuvent qu'avoir lieu, à un moment ou à un autre, et cela sans qu'il y ait jamais eu de commencement à ce processus (cf. *L. à Hér.*, 44). On trouvera ainsi autant d'atomes qui s'éloignent les uns des autres que d'autres qui s'agrègent, et ce de façon parfaitement indéterminée, dans le cadre de la chute indéfinie des atomes dans le vide. Force est bien d'admettre qu'il y a de l'aléa, comme le met en relief la fiction théorique du *clinamen*, mais cet aléa est en somme la règle. C'est au fond cela, et rien d'autre, qu'exposent les § 43-44 de la *Lettre à Hérodote*. Quelques témoignages (cf. Cicéron, *Du destin*, 21) paraissent pourtant attribuer à Épicure lui-même l'invention du *clinamen* — en grec, *parenklisis*. Or, en dépit des considérations qui précèdent, il n'y a pas de raison d'en douter : cela peut signifier qu'à un moment (après la rédaction de la *Lettre à Hérodote*) Épicure a construit un modèle fictif, représentant, du point de vue de l'atome lui-même, l'indétermination de son mouvement sous la forme de cette chute régulière en pluie contrariée aléatoirement par cette déviation minimale ; mais, si tel est le cas, cela n'est jamais qu'*une autre manière de dire* que la chute des atomes n'est pas uni-directionnelle (ce qui est tout bonnement le point de vue présenté dans la *Lettre à Hérodote*, où l'indétermination, alors placée du côté du Tout, est comme inhérente à lui). S'il est un mérite à reconnaître au *clinamen*, c'est avant tout de donner à voir, ou imaginer, le principe d'indétermination qu'Épicure voulait assurément promouvoir, en opposition à la physique démocritéenne. Et il s'ensuit évidemment aussi des conséquences heureuses dans le domaine éthique, puisque la déclinaison atomique est comme la garantie du non-déterminisme absolu.
Voir Auto-détermination.

*** Le thème du *clinamen* a connu une très grande fortune dans la postérité. Commenté avec passion, il a tantôt passé pour le maillon faible de la théorie épicurienne, tantôt pour la grandeur d'une philosophie matérialiste qui a su sortir de l'impasse à laquelle conduisaient ses propres préalables. Il est saisissant de constater que ceci n'est probablement pas, à la vérité, un thème majeur de la philosophie d'Épicure lui-même.
Voir Hasard.

Désir (*epithumia*, ἐπιθυμία)

* Épicure ne fait pas de distinction essentielle entre les diverses sortes de désir. Tout désir est fondamentalement un désir (*epithumia*) de plaisir, c'est-à-dire minimalement un désir de suppression de la douleur. Par là, tout désir vise le bien. Mais tous les désirs ne sont pas également informés et avisés, c'est-à-dire qu'ils ne permettent pas toujours de réaliser effectivement le bien, que pourtant ils visent. Il faut donc retenir l'idée d'une neutralité axiologique du désir, qui ne tire sa valeur définitive que de son objet.

** Tous les désirs ne se valent donc pas, non considérés en eux-mêmes, mais *du point de vue de ce qu'ils visent*. C'est ce qui permet d'instaurer un principe de classification des désirs, fondé sur la considération de leur objet, qui est présenté dans la *Lettre à Ménécée* (127-128) : les désirs sont soit naturels soit vides, autrement dit non-naturels, et les désirs naturels sont eux-mêmes de deux sortes, les désirs nécessaires, et les désirs seulement naturels (et donc non-nécessaires). Les désirs naturels visent des choses réelles, ordonnées à des principes naturels, comme manger, boire, s'abriter, s'accoupler, tandis que les désirs vides visent des objets imaginaires, sans consistance, comme le désir de gloire, ou le désir de ne pas mourir. Les désirs seulement naturels doivent être compris par différence avec les désirs nécessaires : ce sont des désirs naturels mais non nécessités, y renoncer ne modifie en rien le sujet désirant, comme manger sans faim ou boire sans soif. Ajoutons que la catégorie des désirs nécessaires est elle-même subdivisée en trois, car « certains sont nécessaires au bonheur, d'autres à l'absence de perturbation du corps, d'autres à la vie même ». On ne doit pas s'y tromper, c'est une

énumération dégressive qui est présentée ici, car le plus important, et le plus nécessaire, est bien entendu le bonheur.
La *Sentence Vaticane* 71, évoquant précisément la sélection des désirs, se fait l'écho de cette classification, en montrant comment elle doit être appliquée : « à tous les désirs, il faut appliquer la question suivante : que m'arrivera-t-il si s'accomplit ce que cherche à obtenir mon désir, et que m'arrivera-t-il si cela ne s'accomplit pas ? » Une telle question, demandant de porter le regard sur les conséquences des désirs, doit permettre de dissiper les désirs vides, et un certain nombre de désirs seulement naturels, si d'aventure ils devaient entraver la réalisation de désirs nécessaires.

*** Épicure innocente le désir en écartant le traitement essentialiste que lui avaient réservé Platon et Aristote. À ses yeux, il n'y a pas une catégorie de désirs (ceux liés au corps) qui soient par eux-mêmes mauvais ; ils ne le sont que relativement à leurs objets, et encore faut-il dire qu'ils sont inutiles plutôt que nuisibles. En définitive, c'est aux opinions fausses que nous sommes ramenés. Le désir tirera sa qualité du savoir qui l'oriente, un savoir de la nature qui nous fixe sur les désirs naturels.
Voir Nature au sens moral.

Dieux (*theoi*, θεοί)

* Selon le premier volet du quadruple-remède, « les dieux ne sont pas à craindre », et le versant positif de cette affirmation, que l'on trouve dans la *Maxime Capitale* I, dit : « Ce qui est bienheureux et incorruptible n'a pas soi-même d'ennuis ni n'en cause à un autre, de sorte qu'il n'est sujet ni aux colères ni aux faveurs ; en effet, tout cela se rencontre dans ce qui est faible ». Contrairement à ce que la présentation courante de l'épicurisme comme matérialisme pourrait laisser penser, les dieux selon Épicure existent ; reste à savoir comment, c'est-à-dire sur quel mode, puisqu'en même temps les dieux semblent à tous égards se situer en retrait. La question est difficile et très disputée. Tenons donc d'abord pour acquis qu'il n'y a pas proprement de théologie au sens métaphysique du terme (à la

façon dont a pu s'opérer la reprise platonico-aristotélicienne de la tradition théologique ancienne ; voir, sur la conjonction de la théologie et de la science de l'être, Aristote, *Métaphysique*, E, 1), tout simplement parce que les dieux ne remplissent strictement aucune fonction physique ou métaphysique : ils ne sont principe de rien, ils n'ordonnent rien — le Tout a pour uniques principes les atomes et le vide, et il n'est pas organisé téléologiquement. Les dieux toutefois existent, et cela est attesté par le fait que nous avons tous une représentation des dieux. Le principe de validation de leur existence s'appuie par conséquent sur leur être représentatif (ils nous apparaissent, nous nous les imaginons), et il est *aussi* possible que leur être tout entier s'épuise dans cet être représentatif.
Voir Remède (quadruple-).

** Un important élément du dossier est constitué par une scholie qui se trouve dans Diogène Laërce, adjointe à la *Maxime Capitale* I, mais le texte en est presque désespérément obscur : « Ailleurs, il dit que les dieux sont visibles par la raison, existant d'une part numériquement, d'autre part selon l'identité de forme, à partir d'un écoulement continu de simulacres semblables qui ont été constitués en une identité, de forme humaine. » On peut toutefois supposer que sont indiquées ici l'existence d'une pluralité de dieux, mais aussi leur identité générique. Par ailleurs, en soulignant qu'ils sont visibles par la raison, la scholie nous informe sur la singularité des êtres divins, qui ne sont ni vus par la vue sensible, ni simplement pensés. C'est la fin de la scholie qui donne la clé de cette étrangeté, en évoquant la façon dont se constitue l'être des dieux. Dans un univers où tout existe provisoirement, à l'exception des atomes et du vide, comment pourrait-il se rencontrer des êtres composés, rigoureusement indestructibles et immortels ? L'hypothèse serait arbitraire et controuvée, si les dieux devaient véritablement être tenus pour des êtres physiques *solides*. C'est qu'en vérité ils sont le produit d'une concrétion de simulacres semblables de forme humaine, et nous *apparaissent* comme des hommes supérieurement beaux et parfaits. Pourquoi cela, et selon quelle nécessité ? C'est l'homme lui-même qui est peut-être la réponse : lui seul voit les dieux, il les voit comme

des êtres à son image, rassemblant en eux toutes les perfections que l'homme désire. Nulle autre vérification de l'existence des dieux n'est fournie, hormis par l'image que nous avons d'eux : ils n'existent que perçus par les hommes.

*** La forme d'existence des dieux illustre le plus parfaitement le principe d'autarcie, recherché par Épicure sur le plan éthique. Ces dieux épicuriens qui ont forme humaine sont en effet caractérisés par le bonheur et l'incorruptibilité, et paraissent constituer une communauté. Il y a donc quelque raison de considérer que les dieux tels que nous nous les représentons constituent véritablement comme des projections de ce que les hommes aspirent à être. De fait, la *M.C.*, I peut aussi être lue comme une description formelle de l'état divin, qui est par définition celui des dieux, mais aussi celui que s'attachent à connaître les philosophes. À l'inverse, l'erreur sur la nature des dieux (belliqueux, menaçants) résulte d'une projection des erreurs communes sur le bien, de sorte que le commun projette sur le dieu le vrai et le faux, à l'image de sa compréhension du bien, juste et fausse à la fois.
Voir Bien.

Hasard (*automaton*, αὐτόματον), fortune (*tuchè*, τυχή)

* Épicure dénonce l'illusion téléologique, qui n'est que le pendant de l'illusion théologique. Il n'y a pas de finalité transcendante, pas d'action démiurgique divine : le Tout s'organise mécaniquement, selon la combinatoire éternelle et infinie des atomes et du vide, et la finalité n'est que dérivée. Ainsi, le hasard au plan général prédomine, et la nécessité lui est subordonnée. Cela étant, la notion de hasard (*to automaton*) ne se rencontre que dans les fragments du traité *Sur la nature* (cf. 34 Arrighetti), et pas dans les textes des *Lettres*. C'est sans doute le signe qu'il ne faut pas voir en elle une notion majeure, autrement dit que l'on ne doit pas commettre l'erreur d'hypostasier le hasard, à la manière dont certains hypostasient le Destin ou la Nécessité. Par conséquent, il serait juste de dire que l'affirmation du hasard est avant tout l'affirmation de la non-nécessité.
Voir Dieux ; Nécessité.

** Au point de vue moral, la fortune (*tuchè*) est reconnue comme un adjuvant (*L. à Mén.*, 133 : « <certaines choses arrivent par nécessité>, d'autres par la fortune, d'autres dépendent de nous »), mais un adjuvant, Épicure y insiste, dont on peut toujours se passer (cf. *L. à Mén.*, 134-135, et notamment : « Il vaut mieux être infortuné en raisonnant bien, qu'être fortuné sans raisonner… »). Ce n'est pas une « cause sans fermeté » (*L. à Mén.*, 134), mais elle est « instable » (*L. à Mén.*, 133), et de fait elle peut se montrer défavorable autant que favorable, raison pour laquelle de façon générale le sage doit se montrer indifférent face à elle (cf. *M.C.*, XVI : « Faiblement sur le sage la fortune s'abat… »). Une autre sentence (*S.V.* 47, commençant ainsi : « Je t'ai devancée, Fortune, et j'ai fait pièce à toutes tes intrusions ») va ainsi jusqu'à manifester une sorte de mépris envers la fortune, affirmant la souveraine indépendance du sage (cf. la fin de cette même sentence : « […] lorsque l'inéluctable nous fera partir, lançant un grand crachat sur la vie et sur ceux qui se collent en vain à elle, nous sortirons de la vie, clamant en un péan plein de beauté que nous avons bien vécu. »).

*** La promotion épicurienne du hasard contre la nécessité aboutit, sur le terrain logique, à une mise en cause du principe du tiers-exclu pour des propositions touchant l'avenir. Il s'agit bien par là de désamorcer la théorie d'une nécessité universelle, conditionnant toute chose, tout événement. En contestant qu'il soit nécessaire que demain le soleil se lève ou ne se lève pas, on affranchit la nature d'un carcan logique d'autant plus factice qu'elle est à elle-même sa propre règle. La formalisation théorique du principe de hasard contre la nécessité absolue s'est faite autour du concept de déclinaison.
Voir Déclinaison ; Nécessité.

pas l'erreur elle-même. En effet, ces images mentales sont fausses ou illusoires, au sens où elles ne sont pas la réplique d'un corps comme l'est la *phantasia*, mais il n'y aura réellement erreur qu'à partir du moment où un jugement se sera trop légèrement appuyé sur tel phantasme.
Voir Opinion.

Incorruptible (*aphthartos*, ἄφθαρτος), **immortel** (*athanatos*, ἀθάνατος)

* « Incorruptible » (*aphthartos*) qualifie d'abord et le plus proprement les natures simples, les atomes et le vide, qui ne sont pas susceptibles de se transformer ou de s'altérer d'une quelconque façon ; mais le qualificatif, en liaison avec celui de félicité, s'applique également aux dieux, qui constituent l'équivalent éthique des natures simples : rien en effet ne saurait détruire ou même altérer leur état de perfection (*L. à Mén.*, 123). « Immortel » (*athanatos*) n'est pas en revanche appliqué aux dieux ; Épicure ne l'emploie que pour évoquer ce que l'homme peut réaliser ou acquérir, qui lui permettrait de dépasser sa condition de mortel, et de vivre tel un dieu (cf. *L. à Mén.*, 135). L'immortalité est ainsi ce que le mortel peut mettre en œuvre à partir de sa mortalité, et du sein même de sa mortalité, pour s'affranchir de sa crainte, tandis qu'indestructible est ce dont tous les composés sont faits, et ce que les hommes se représentent comme les êtres parfaitement bienheureux.
Voir Atomes, vide ; Dieux.

** La compréhension authentique de cette extériorité de la mort par rapport aux mortels que nous sommes, nous délivre de la crainte de la mort, et va de pair avec l'affranchissement des autres motifs de crainte. En ce sens, l'être composé et périssable qu'est l'homme, une fois devenu sage, peut jouir durant sa vie de biens immortels, qui le font s'affranchir (en esprit) de sa mortalité, et comme accéder à l'indestructibilité divine, au sens où rien n'est susceptible d'entamer la sérénité du sage, qui est gagnée sur tous les motifs d'angoisse, et solidement arrimée à l'étude de la nature.
Voir Remède (Quadruple-).

*** Le désir d'immortalité est sans nul doute au cœur du projet de vie philosophique, que l'on en juge d'après les textes fondateurs de Platon (*Phédon*, *Banquet*), et même les textes présocratiques (Empédocle et ses *Purifications*), ou aussi bien ensuite d'après les textes aristotéliciens ou stoïciens. Épicure ne fait donc pas exception à la règle, lorsqu'il fait culminer son éthique dans une vie heureuse analogue à la vie des dieux. Mais il est, comme sur tant d'autres points, bien plus radical que ses prédécesseurs ou contemporains, car, au lieu d'une promesse d'immortalité, fondée sur la présence en l'homme d'une part immortelle, et impliquant que l'on travaille à s'immortaliser (dans cette vie, l'on peut au mieux s'immortaliser par instants), pour Épicure, l'immortalité peut être gagnée une fois pour toutes dans le temps de sa vie, comme un certain mode de vie acquis du mortel tout entier mortel. La félicité du sage ne dure pas toujours, mais elle lui est effectivement donnée avec sa sagesse, et elle le rend un temps indestructible. Ainsi, l'indestructibilité dont parle Épicure ne dépend pas fondamentalement de la temporalité.
Voir Temps.

Juste, droit (*dikaion*, δίκαιον)

* Le juste selon Épicure n'est rien d'autre, c'est-à-dire rien de plus, qu'un certain accord d'utilité réciproque : « Le juste de la nature est une garantie de l'utilité qu'il y a à ne pas se causer mutuellement de tort ni à en subir » (*M.C.*, XXXI). En parlant de « juste de la nature », Épicure souligne fortement le caractère naturel de tout accord conventionnel autour de règles de droit, dès lors que cet accord repose sur la considération de l'utilité. Si le juste est naturel, c'est donc en ce qu'il est conforme à l'intérêt propre à chacun, et contribue à la sauvegarde, et même au bien-être individuels — objectifs naturels s'il en est : « Le juste est le plus à l'abri du trouble, l'injuste est rempli par le plus grand trouble » (*M.C.*, XVII).

Mode explicatif multiple (*pleonakhos tropos*, πλεοναχὸς τρόπος), **hypothèse** (*hupothesis*, ὑπόθεσις)

* La formulation d'une hypothèse est amenée par l'absence d'évidence présente (sensible), face à une question suscitant le trouble, ou susceptible de le provoquer, si elle devait rester sans examen. L'hypothèse vise à proposer une explication possible d'un fait donné, possible c'est-à-dire non infirmée par les données des sens, et souvent appuyée par un raisonnement de type analogique.

** La procédure du mode explicatif multiple est justifiée par le fait que la réalité sur laquelle on s'interroge non seulement n'est pas évidente, mais en outre peut se laisser expliquer de diverses façons — ce qui est tout spécialement le cas des réalités célestes. En effet, « se présente une multiplicité de causes pour leur production et d'assertions relatives à leur être même, en accord avec les sensations » (*L. à Pyth.*, 86). Prétendre procéder autrement, c'est-à-dire vouloir excéder notre pouvoir de connaissance, ce serait « faire violence à l'impossible » (*ibid.*), et procéder de façon totalement arbitraire.
Voir Signe.

*** Élire une hypothèse donnée, quand d'autres se présentent, également plausibles, revient à se précipiter dans le mythe, et se réfugier dans une foi aveugle. Cela ne serait pas dramatique si, ce faisant, on n'abandonnait la possibilité d'atteindre l'inébranlable. Ce dernier, on le voit dans le cas présent, ne dépend pas nécessairement d'une vérité unique là où il n'est pas donné de l'observer, mais au contraire d'une posture de connaissance hypothétique, selon le mode multiple, ouverte et pour ainsi dire révisable. On le voit bien ici, Épicure favorise un esprit de recherche, pour autant qu'il contribue à dissiper les angoisses, et renforcer l'ataraxie.
Voir Mythe.

Monde(s) (*kosmos*, κόσμος)

* Selon la définition que l'on rencontre dans la *Lettre à Pythoclès* (§ 88) : « Un monde est une enveloppe du ciel, enveloppant astres, terre et tout ce qui apparaît, qui s'est scindée de l'illimité, et qui se termine par une limite ou rare ou dense, dont la dissipation bouleversera tout ce qu'elle contient ». Monde et Tout ne se confondent donc pas : le Tout est illimité, tandis que le monde est limité ; il se définit même par cette limite. En conséquence, « rien ne s'oppose au nombre illimité des mondes » (*L. à Hér.*, 45). Sur la forme des mondes, Épicure laisse la question ouverte ; en effet, il n'est pas possible d'embrasser par une vision globale le monde tout entier (dans lequel on se trouve, et encore moins un autre), et il est donc raisonnable de poser qu'un monde peut connaître un certain nombre de configurations — qu'il s'agisse de la sphère, de l'ovale, ou encore du triangle : « tous [ces contours] sont possibles : rien de ce qui apparaît ne s'y oppose dans ce monde-ci, où il n'y a pas moyen de saisir ce qui le termine » (*L. à Pyth.*, 88 ; cf. aussi *L. à Hér.*, 74).

** Le monde peut être pensé analogiquement comme un vivant, mais il n'en est pas un à proprement parler. En effet, même s'il passe par un processus de formation, avant d'atteindre une certaine stabilité, puis d'entrer dans une phase de décomposition aboutissant à une destruction, il n'y a là qu'une pure et simple analogie avec l'existence d'un vivant. Épicure ne voit en tout cas aucune nécessité ni raison pour poser une Âme du monde ou un Intellect divin, comme Platon, Aristote et les Stoïciens l'imaginent, et il n'est pas possible que les vivants se forment en se scindant directement de l'Illimité ; c'est au contraire à l'intérieur d'un monde donné que les vivants se constituent, comme des agrégats de second degré (cf. *L. à Hér.*, 74).

*** Dans la querelle touchant la pluralité des mondes, qui a agité les débats cosmologiques anciens, Épicure prend très ouvertement et clairement parti en faveur de la pluralité, mais il le fait avec la prudence méthodologique qu'il préconise constamment : s'il est vrai que le Tout est illimité, alors rien ne s'oppose à ce que le nombre des mondes soit illimité. Cela signifie non pas qu'Épicure en doute, mais

que la proposition touchant la pluralité des mondes ne peut être établie que par déduction.

Mort (*thanatos*, θανατός)

* Deux types d'analyse de la mort sont proposées par Épicure, physique d'une part, éthique de l'autre. En tant que phénomène physique, la mort signifie la cessation des fonctions vitales du composé, soit que l'âme quitte l'agrégat, soit que l'agrégat tout entier soit défait — dans les deux cas, l'âme ne bénéficiant plus de la protection du corps, périt (cf. *L. à Hér.*, 65-67). Du point de vue moral, c'est à une mise à distance de la mort que l'on assiste : « accoutume-toi à penser que la mort, avec nous, n'a aucun rapport » (*L. à Mén.*, 124). Épicure ne soutient pas, on doit y prendre garde, que nous devrions chasser de notre esprit la pensée de la mort, c'est presque le contraire : en effet, nous devons penser à la mort, que ce soit celle d'autrui, ou la nôtre, et la considérer, d'une certaine manière, comme quelque chose qui est extrinsèque au vivant que nous sommes. Et précisément, le bénéfice d'une juste pensée de la mort est de nous faire comprendre qu'en tant qu'événement physique, elle ne nous affecte en rien, étant donné que la mort signifie *ipso facto* la disparition de la vie, donc de l'affectivité.
Voir Remède (Quadruple-).

** Épicure défend donc d'une part l'idée que la mort signifie la dissolution intégrale du composé, non seulement de ses parties corporelles, mais aussi de son âme, qui ne peut subsister sans la protection du corps. Par là, nous sommes radicalement, intégralement corruptibles. Cela étant, le constat de cette corruptibilité, loin d'être désespérant, est au contraire la clé même de notre salut : ne nourrissant ni espoir ni crainte de l'au-delà, nous pouvons libérer notre esprit d'une erreur majeure, et nous appliquer à vivre plus intensément notre vie mortelle, précisément parce que nous la savons mortelle.

*** On se gardera de tenir pour équivalente la traduction de la formule *ouden pros hèmas ho thanatos*, par « la mort avec nous n'a

aucun rapport », et celle par « la mort n'est rien pour nous », souvent adoptée. On peut même soutenir que cette dernière traduction tend au contresens, en ce qu'elle laisse croire qu'Épicure voudrait ignorer la réalité de la mort ; comme on l'a vu, il n'en est rien. À cet égard, si l'on entreprenait de confronter le traitement épicurien de la mort à la théorie heideggérienne de l'être-pour-la-mort, il faudrait dire non pas que la position épicurienne illustre la plus parfaite occultation de ce qui constitue le plus essentiel de l'homme (c'est-à-dire le *da-sein*), mais qu'au contraire elle manifeste une conscience aiguë de cet être-pour-la-mort, reprise dans une éthique qui tend à faire de sa mort non une entrave, mais au contraire une libération présente (que la mort n'ait aucun rapport avec nous libère effectivement toutes nos forces de vie). En cela, il y a bel et bien une méditation épicurienne de la mort, une mort dont il s'agit de surmonter la perspective pour dégager la vie dans sa plénitude.
Voir Indestructible ; Sage.

Mythe (*muthos*, μῦθος)

* Épicure qualifie de mythe tout discours théorique gratuit, dit « vide », qui ne respecte aucune des règles de validation posées par Épicure. Le mot renvoie donc aux mythes proprement dits, qui mettent en scène des dieux (comme dans la *M.C.* XII, et la *L. à Mén.*, 134), ainsi qu'aux discours qu'il assimile à des mythes, quand bien même ils ont une prétention à la rigueur et à la scientificité. D'un point de vue épistémologique, est donc un mythe au sens le plus large tout discours qui ne se soucie pas de trouver une confirmation dans les données de l'expérience, ou du moins ne pas être infirmée par elles. Ainsi, dans le domaine physique, lorsqu'un phénomène semble explicable de façon multiple, il faut s'en tenir à l'indétermination de la connaissance, et ne pas élire arbitrairement une explication. Procéder de cette dernière façon manifeste un manque de rigueur absolu ; c'est l'arbitraire qui prime, et l'indice que l'on dédaigne la vérité : « lorsqu'on admet une explication et qu'on rejette telle autre, qui se trouve être en un semblable accord avec ce qui apparaît, il est

clair que l'on sort du domaine de la nature, pour se précipiter dans le mythe » (*L. à Pyth.*, 87 ; cf. aussi § 104 et 116).
Voir Mode explicatif multiple.

** Dans le sens où Épicure prend le terme, les philosophies de Platon et d'Aristote constituent à ses yeux de purs et simples mythes, et l'on peut par exemple supposer une allusion en ce sens dans la *Lettre à Pythoclès*, où Épicure s'en prend aux « zélateurs de la vaine astronomie » (§ 113), qui s'obstinent à impliquer « la nature divine » dans la causalité physique.

*** La critique du mythe est une constante chez les épicuriens, et l'on retrouvera chez Lucrèce des attaques féroces contre les mythes, dans sa dénonciation de la superstition religieuse. Mais le point de vue de ce dernier est davantage moral. Pour ce qui concerne Épicure, il est remarquable que dans le contexte éthique de la *Lettre à Ménécée*, il déclare préférer le mythe touchant les dieux au destin des physiciens : dans le premier cas on peut espérer détourner les dieux, alors que dans le second le destin apparaît comme inflexible. Le mythe préserve la liberté, pas le nécessitarisme physique.
Voir Auto-détermination ; Dieux.

Nature, au sens physique (*phusis*, φύσις), étude de la nature (*phusiologia*, φυσιολογία)

* Épicure se propose une étude de la nature (il est l'auteur d'un vaste traité *Sur la nature*, dont il ne reste que des fragments ; sa lettre-résumé à Hérodote y fait d'emblée référence, § 34 ; cf. aussi § 35, où apparaît la formule « d'observation de la nature »), qui conduit à une mise au jour des deux natures qui la constituent, les corps et le vide, et rien d'autre (*L. à Hér.*, 40). Plus précisément, les corps étant soit composés soit simples, ce sont les corps simples qui vont constituer la première des deux natures fondamentales, avec le vide. Et ces corps simples, ce sont les atomes (cf. *L. à Hér.*, 40-41). De ces natures fondamentales découlent les natures des être composés qui sont précisément constituées d'atomes et de vide ; dans leur cas, étudier leur nature revient à conjecturer leur structure atomique particulière. Conjecturer seulement, puisque par nature atomes et vide sont « inévidents » (*adèla*), c'est-à-dire non perceptibles, inobservables. Mais s'il n'est pas possible d'affirmer que les atomes de tel corps sont exactement de telle forme et de telle dimension (relativement à d'autres atomes), si cela est seulement probable, il n'en reste pas moins que l'essentiel est su : à savoir que nous n'avons besoin de rien d'autre, en dehors des atomes et du vide, pour rendre compte de l'existence de ce qui est, ni providence, ni cause finale, ni Forme transcendante… Le gain de l'étude de la nature est d'abord éliminatif ; il nous affranchit des mythes et des fictions théoriques vides.
Voir Atome ; Corps, Vide.

** Plutôt que de parler de physique (*phusikè*, sous-entendu *epistèmè*), Épicure préfère parler d'étude de la nature, *phusiologia*. Ce terme est utilisé par Platon et Aristote pour désigner ceux que nous avons, nous modernes, désignés comme présocratiques (en gros, puisque les sophistes, qui ne sont pas, ou du moins pas directement, des *phusiologoi*, y entrent aussi). On ne peut s'empêcher de penser qu'il y a une intention dans la mise à l'écart du terme aristotélicien, et la reprise d'une formule renvoyant à une tradition de pensée plus ancienne. Cela dit, ce serait une erreur de perspective que de supposer que ce penseur sans maître se réclame en cela de la tradition des penseurs présocratiques. Avant tout, l'on supposera que la notion est revendiquée contre les physiques prétendument scientifiques des écoles académicienne, péripatéticienne, ainsi que stoïcienne, qui s'appuient sur des principes métaphysiques arbitraires, qualifiés de « vides » par Épicure.

*** L'étude de la nature est finalisée : son objectif et sa raison d'être sont l'élimination de tous les troubles (cf. *M.C.*, XI : « Si les doutes sur les réalités célestes ne nous perturbaient pas du tout, ni ceux qui ont trait à la mort, […], nous n'aurions pas besoin de l'étude de la nature »), et par contre-coup la jouissance des plaisirs purs (cf. *M.C.*, XII : « […] il n'est pas possible, sans l'étude de la nature, de recevoir en retour les plaisirs sans mélange »). On ne saurait mieux, disant cela, écarter une pratique purement spéculative de l'étude de la

nature, que l'on peut incontestablement repérer chez Platon et Aristote, pour lesquels le désir de connaissance est à lui-même sa justification. Le pragmatisme d'Épicure ne doit toutefois pas être caricaturé : loin de discréditer l'entreprise spéculative, il en montre précisément et strictement l'ancrage pratique, révélant au passage ce qui, chez Platon et Aristote, ne s'assume pas clairement comme tel, tout en demeurant à l'arrière-plan (nous voulons connaître pour être heureux). La finalité pratique de la *phusiologia* est illustrée de façon définitive par la fière *Sentence Vaticane* 45 : « Elle ne forme ni des vantards, ni des fabricants de formules, ni des individus exhibant la culture convoitée du grand nombre, l'étude de la nature, mais des hommes vifs, qui se suffisent, et fiers des biens qui leur sont propres, non des biens d'occasion. »

Nature, au sens moral (*phusis*, φύσις)

* *Phusis* renvoie, dans la perspective de l'action et des normes, à la constitution physique du vivant qu'est l'homme, à sa structure sensitive et affective, et à l'ensemble de ses déterminations à agir, autrement dit à sa recherche constitutive du plaisir et à sa fuite de la douleur.
Voir Plaisir, douleur.

** La référence à la nature intervient de façon récurrente dans la discussion des questions morales (il parle du « bien de la nature », des désirs naturels, du « juste de la nature », etc.), c'est-à-dire des comportements et des règles suivis par l'agent, qui se ramènent tous à un calcul des plaisirs et des peines, visant à obtenir la plus grande continuité de plaisir. Elle a constamment une valeur régulatrice, permettant d'évaluer la justesse des comportements et des options éthiques.
Voir Bien ; Désir ; Juste.

*** Il est bien évident que la nature au sens moral a à voir avec la nature au sens physique : elle en est la traduction dans le domaine de l'action et des valeurs. De ce point de vue, il y a bien un naturalisme

épicurien, mais il renvoie moins à un ordre naturel qu'à une structure (naturelle) du vivant, de l'homme…

Nécessité (*anankè*, ἀνάγκη)

* La nécessité n'est pas un principe universel : « <certaines choses arrivent par nécessité>, d'autres par fortune, d'autres dépendent de nous » (*L. à Mén.*, 133). Rien ne serait plus grave en effet que de croire au « destin des physiciens », qui « présente une nécessité que l'on ne peut détourner » (*L. à Mén.*, 134). Derrière ce refus, on discerne ainsi la défense d'un principe de libre détermination, qui constitue en somme le grand correctif apporté par Épicure aux positions soutenues par Démocrite (voir notamment la polémique développée dans *Sur la nature*, l. XXV, 34 Arrigh. = 20 B-C LS).

** La position définie par Épicure sur la nécessité présente un aspect physique, et un aspect moral ; ils sont comme toujours corrélés. Poser un principe absolu de nécessité reviendrait en effet à contester le fait de la liberté, par laquelle je manifeste une capacité de choix et de refus. Sans cette capacité de libre détermination, il n'est aucun moyen de penser la norme de l'action, son adéquation ou non à une fin donnée, et il n'est possible de rien juger, que ce soit le bien ou le mal, ou même le vrai et le faux. Or, ceci n'est pas seulement une exigence, c'est déjà un fait : le bien et le mal, le vrai et le faux sont déterminables. De là la formule : « C'est un mal que la nécessité, mais il n'y a aucune nécessité de vivre avec la nécessité » (*S.V.*, 9). Au plan physique, le principe de nécessité n'est pas davantage défendable : le postulat de la nécessité ne repose sur rien d'autre que lui-même. Les atomes et le vide ne se combinent pas selon l'ordonnancement de la nécessité — postulat gratuit et inutile, mais la nécessité n'est *qu'une conséquence* des combinaisons d'atomes et de vide.

*** Dans une sentence lapidaire, Épicure suggère même que le nécessitariste s'auto-réfute : « Celui qui dit que tout arrive selon la nécessité n'a rien à redire à celui qui dit que tout n'arrive pas selon la nécessité ; car il dit que cela même arrive selon la nécessité » (*S.V.*, 40). Épicure semble, d'après la tradition, avoir poussé encore plus

loin sa position, en rejetant le principe du tiers-exclu pour des propositions touchant l'avenir : « Les dialecticiens établissent que toute énonciation disjonctive, telle que "oui ou non", est non seulement vraie mais encore nécessaire ; vois combien il est habile cet Épicure que vous considérez comme un esprit lent : si en effet, dit-il, j'admets que l'un ou l'autre est nécessaire, il sera nécessaire que demain Hermarque vive ou ne vive pas ; or, il n'y a pas de pareille nécessité dans la nature » (Cicéron, *Premiers Académiques,* II, 30, 97). Cela conduit finalement à poser un principe d'indétermination absolu, renversant littéralement le principe de nécessité récusé. Pour autant, il ne faut sûrement pas supposer qu'à ses yeux il ne se présente aucune régularité, ni même aucune espèce de nécessité, mais la nécessité est en quelque sorte la résultante d'une combinatoire infinie procédant dans son mode opératoire de façon hasardeuse. La nécessité procédera alors de deux choses : des propriétés mêmes des atomes et du vide d'une part, des propriétés des agrégats constitués (mondes, corps composés, vivants) d'autre part.

Voir Hasard.

Opinion (*doxa*, δόξα)

* « Quant à l'opinion, ils l'appellent aussi supposition, et ils disent qu'elle peut être vraie et fausse. Si elle est confirmée, ou si elle n'est pas infirmée, elle est vraie ; mais si elle n'est pas confirmée, ou si elle est infirmée, elle se trouve être fausse » (*D.L.*, X, 34). Il n'y a pas, dans l'esprit d'Épicure, de hiatus entre opinion et science. Le concept d'*epistèmè* est d'ailleurs soigneusement évité par lui, et l'on peut facilement rendre compte de ses raisons pour cela. La notion de *doxa* renvoie au plan judicatif de la pensée : elle consiste à affirmer ou nier quelque chose de quelque chose, et constitue en somme le deuxième niveau des opérations mentales — après la perception consistant en une identification (sensation et prénotion), elle constitue le jugement. Comme la validité d'une proposition dépend toujours de sa conformité (ou du moins compatibilité) avec ce que nous percevons, il n'y a aucun affranchissement possible d'un plan de savoir (que l'on dirait scientifique) à l'égard de ses conditions empiriques de justification.

** En niant qu'il y ait au-delà de l'opinion un plan de connaissance parfait, Épicure fait de l'opinion le lieu de toutes les erreurs et de toutes les vérités judicatives possibles. Les sensations sont en effet toujours vraies, et l'erreur ne peut donc provenir que du jugement (*L. à Hér.*, 51-52). Ainsi, les phantasmes, c'est-à-dire les images mentales, sont des sources éventuelles d'erreur, mais elles n'en sont pas par elles-mêmes la cause principale : en réalité, lorsque nous faisons confiance à ces phantasmes, sans vérifier leur validité, c'est-à-dire sans les reconnaître comme des phantasmes, ou sans les confronter à d'autres images pour les éprouver, nous surajoutons quelque chose qui est un jugement implicite. Et nous commettons en cela l'erreur qui consiste, de façon générale, *à partir d'une image quelconque*, et à la prolonger par un jugement trop précipité, parce que mal ou pas du tout vérifié. Par exemple, que telle image correspond à quelque chose d'existant (« je vois un Centaure »), que telle image nous informe sur la nature ou la constitution de telle chose existante (« c'est un chat », alors que c'est un chien).

*** L'erreur se ramène donc toujours à une erreur de jugement, qui peut se laisser aller à suivre un phantasme, sans le confronter à d'autres images, ou aussi bien à se fier à l'image d'un objet présent, et une seule. Dans ce cas toutefois, l'opinion sera infirmée par l'expérience ; dans le cas du phantasme en revanche, l'opinion n'est pas plus susceptible d'être infirmée que d'être confirmée : l'homme raisonnable sera arrêté par cette indécidabilité, le fou non. Le phantasme ne fait donc qu'augmenter le risque d'erreur, sans être lui-même erroné. Bref, l'erreur est en fait fondamentalement liée au jugement, qui peut aussi s'accorder avec le vrai, et même le doit ; le jugement constitue un deuxième mouvement : je me représente quelque chose (image ou phantasme), je dois le vérifier, j'y adhère (ou pas). L'exercice concret consiste ainsi à produire des représentations en s'abstenant de porter trop précipitamment un jugement. Sans cette prudence méthodologique, la thèse qui promeut la vérité des sens se retournerait en son inverse, et l'on fonderait l'erreur au lieu de la vérité. La sensation, et à sa suite l'imagination, sont vraies et irréfutables pour autant que l'on prend soin de délimiter rigoureuse-

ment leur domaine. Au-delà du strict plan des représentations, interviennent l'opinion et le jugement.
Voir Imagination ; Sensation.

Philosopher (*philosophein*, φιλοσοφεῖν), **philosophie** (*philosophia*, φιλοσοφία)

* La philosophie est avant tout un mode de vie : elle se réalise donc dans un « philosopher », une activité philosophante. Ainsi, significativement, la *Lettre à Ménécée* commence par un appel à « philosopher » : « Que personne, parce qu'il est jeune, ne tarde à philosopher, ni, parce qu'il est vieux, ne se lasse de philosopher ; car personne n'entreprend ni trop tôt ni trop tard de garantir la santé de l'âme » (*L. à Mén.*, 122). L'activité philosophique n'est pas gratuite, elle présente au contraire un enjeu vital, comme le souligne le début de la *Lettre à Ménécée* précité, ainsi que cette sentence, qui rapproche elle aussi philosopher et santé : « Il ne faut pas faire le philosophe, mais philosopher réellement ; car nous n'avons pas besoin d'une apparence de santé, mais de la santé véritable » (*S.V.* 54). La philosophie conduit donc seule véritablement à la fin qu'est le bonheur. Ainsi, Diogène d'Œnoanda : « cette fin, ce n'est ni la richesse qui peut la fournir, ni la renommée politique, ni la royauté, ni la vie raffinée et les richesses de la table, ni les plaisirs sexuels choisis, ni rien d'autre, mais c'est la philosophie » (fr. 29 Smith).
Voir Bonheur.

** L'objet de la philosophie n'est pas de produire un ensemble systématique de connaissances. De fait, Épicure rejette une certaine conception cumulative du savoir, qui disperse l'attention et détourne de l'essentiel : la recherche du bonheur, consistant dans la dissipation des souffrances du corps et surtout des troubles de l'âme. Le savoir philosophique doit avoir cette vertu curative, avant tout. Comme il le dit dans une formule que cite Sextus Empiricus (*Adv. math.*, XI, 169) : « La philosophie est une activité qui procure, par les raisonnements et les discussions, la vie heureuse ». Aussi faut-il se convaincre que la division dite épicurienne de la philosophie en

canonique, physique, éthique, est moins le fait d'Épicure lui-même que l'effet d'une traduction scolaire de la théorie épicurienne selon un modèle ternaire (logique, physique, éthique) présent dans les écoles concurrentes, péripatéticienne et stoïcienne. La réflexion sur les règles de la connaissance (canonique) est en vérité étroitement liée à l'étude de la nature (*phusiologia*), comme nous le confirme Diogène Laërce : « les Épicuriens ont l'habitude de classer la canonique avec la physique : pour nommer la première, ils disent « sur le critère et le principe », et « qui traite des éléments fondamentaux » ; pour la physique, ils disent « sur la génération et la corruption », et « sur la nature » ; pour l'éthique, ils disent « sur ce qui est à choisir et à refuser », et « sur les modes de vie et la fin » (X, 30).
Voir Canon.

*** Épicure partage avec les autres philosophes de l'Antiquité cette compréhension de la philosophie comme mode de vie, mais il en pousse l'exigence encore plus loin que la plupart d'entre eux, subordonnant strictement la recherche philosophique à l'obtention de l'ataraxie. C'est ce qui l'amène à rejeter le principe d'une division systématique du savoir philosophique au moment où les autres écoles tout au contraire s'attachent à fonder et définir un tel partage du savoir, destiné à rendre possible son acquisition méthodique et ordonnée. La systématicité de la philosophie épicurienne tourne donc strictement autour de la remémoration et la mise en pratique des maximes fondamentales : le cercle du savoir est pratique, car il s'agit toujours de progresser dans la voie du bonheur, en s'accordant avec ce qui est réellement.
Voir Ataraxie ; Sage.

Plaisir (*hèdonè*, ἡδονή), **douleur** (*to algoûn*, τό ἀλγοῦν *lupè*, λύπη)

* Plaisir et douleur sont les deux affections fondamentales, et à ce titre elles sont tenues pour les critères de la vérité dans le domaine de l'action : le plaisir nous indique ce qui est à rechercher, et la douleur ce qui est à fuir. Partant, le plaisir est le premier et le dernier bien,

celui que l'on recherche naturellement, et vers quoi l'on tend toujours. C'est pourquoi Épicure le présente comme « principe et fin de la vie bienheureuse » (*L. à Mén.*, 128).
Voir Bien, bonheur ; Canon, critère.

** La douleur se présente de façon univoque, mais tel n'est pas le cas du plaisir. Épicure distinguait en effet deux grandes sortes de plaisir, qui sont le plaisir en mouvement et le plaisir stable. Comme son nom l'indique, le plaisir en mouvement se réalise dans un mouvement, qui consiste à satisfaire un besoin, un désir, et donc par là même à supprimer une douleur, comme le fait de boire lorsqu'on a soif : le mouvement de boire satisfait un besoin vital, et par là procure un plaisir. En revanche, le plaisir stable, ou catastématique, est éprouvé dans un certain état de stabilité (que désigne la notion de *katastèma*), c'est-à-dire de non-besoin et de non-douleur. On pourrait dire que le plaisir stable est la suite et la résultante du plaisir en mouvement : ainsi, j'ai étanché ma soif, et j'éprouve le plaisir de la satisfaction et de la non-souffrance. Le plaisir stable est considéré par Épicure comme ce que nous devons viser, il livre le contenu du bonheur : absence de besoin (auto-suffisance) et sérénité l'accompagnent, lorsque l'individu l'éprouve tout entier. Cela étant, une place est faite aux plaisirs en mouvement dans l'état d' équilibre qu'accompagne le plaisir stable ; autrement, en effet, le plaisir stable serait perdu, chaque fois qu'un nouveau besoin surgirait. La recherche épicurienne consiste donc avant tout dans la stabilisation de ce plaisir stable, si l'on peut se permettre cette redondance, de telle sorte qu'il ne connaisse pas d'interruption, et que les douleurs que l'on peut ressentir soient toujours inférieures au plaisir global que l'on éprouve. Les plaisirs en mouvement que l'on peut dès lors connaître sur ce fond de plaisir stable sont caractérisés comme des variations de plaisir, qui ne sauraient en rien augmenter le plaisir, lequel se définit toujours par rapport à la limite négative de suppression de la douleur.

*** On mesure la relative équivoque que représente l'étiquette d'hédonisme accolée à l'éthique épicurienne. Prise littéralement, elle n'est certes pas fausse, puisque le plaisir est effectivement tenu pour

le bien premier, mais elle laisse imaginer une recherche d'un plaisir — excitation, à la façon dont les Cyrénaïques l'avaient promu, quand il s'agit au contraire de parvenir à l'état de plaisir que rend possible la suppression des besoins. On mesure aussi la force des déformations polémiques qui, en dépit des mises en garde d'Épicure lui-même (*L. à Mén.*, 131-132), ont abouti à stigmatiser les « pourceaux d'Épicure ».

Prénotion (ou prolepse, anticipation) (*prolèpsis*, πρόληψις)

* Deuxième critère de la vérité, la prénotion (d'après le latin *praenotio*, proposé par Cicéron comme équivalent du grec *prolèpsis*) est étroitement associée à la sensation, dont elle est en vérité le prolongement, se constituant dans l'esprit par la répétition d'impressions semblables (*D.L.*, X, 33 : « Quant à la prénotion, ils disent qu'elle est comme une perception, ou une opinion droite, ou une notion, ou une conception générale que nous avons en réserve en nous, c'est-à-dire la mémoire de ce qui nous est souvent apparu en provenance du dehors, par exemple quand on dit que "telle sorte de chose est un homme" »). Rien, en tout cas, n'est ajouté par la prénotion par rapport aux sensations ; au contraire même, la prénotion ne retient qu'une esquisse générale, en somme, de ce que présentent des sensations analogues. Ainsi, la prénotion de cheval permet d'identifier et de désigner n'importe quel cheval, sans renvoyer à aucun cheval en particulier.

** Le langage suppose l'existence des prénotions. Nommer une chose c'est l'identifier par une prénotion, comme lorsqu'on dit : Ceci est un homme ou un bœuf. « En effet, explique Diogène Laërce, en même temps que l'on prononce « homme », aussitôt par la prénotion on pense à une image de l'homme, du fait que les sensations précèdent. Et donc pour tout nom, ce qui en premier est mis à ses côtés est clair. Et nous n'aurions pas entrepris de chercher ce que nous recherchons, si nous ne l'avions pas connu auparavant, comme lorsqu'on dit : « Ce qui se trouve là-bas est un cheval ou un bœuf » ;

car il faut par la prénotion avoir connu un jour la forme du cheval et du bœuf. Et nous n'aurions pas non plus donné un nom à quelque chose si auparavant nous n'avions pas connu son image par la prénotion. Les prénotions sont donc claires. » (*D.L.*, X, 33)

*** Les difficultés théoriques concernant la prénotion se posent tout spécialement à propos des réalités dites inévidentes. En effet, il n'est pas possible qu'une prénotion de l'atome se forme naturellement par la répétition des sensations, puisque par nature l'atome n'est pas sensible. Et pourtant, nous avons bien une telle prénotion. Il faut donc supposer que la mise en œuvre d'un raisonnement par inférence, appuyé par le rapprochement analogique, conduit à la formation d'une prénotion de l'atome (me référant à ce que je vois, j'imagine un équivalent infra-visible). On ne le voit donc pas, mais on se le représente analogiquement, et ceci permet à la prénotion de l'atome de se former, l'atome étant figurable par analogie. De la même façon, le Tout en tant que tel n'est pas observable, et sa prénotion est formée à partir d'un raisonnement inférentiel. Plus largement, il faut admettre que les prénotions de réalités abstraites — qualités non sensibles, relations,... — se fondent semblablement sur des procédures intellectuelles de rapprochement, de mise en relation. C'est d'ailleurs pourquoi certains ne voient pas d'emblée (au sens d'une vision de l'esprit) certaines réalités, comme le juste, compris comme utile commun. Parmi ceux-là, les uns finissent par en comprendre le sens, tandis que les autres se contentent d'obéir aux lois, par la crainte du châtiment (voir à ce propos, Hermarque, cité par Porphyre, *De l'abstinence*, I, 7-12).

Voir Raisonnement ; Signe, inférence.

Prudence (ou sagesse pratique) (*phronèsis*, φρόνησις)

* La prudence (*phronèsis*), à interpréter comme sagesse pratique, est la clé de la vie bienheureuse, ajustant les moyens (vertueux) à la fin (le plaisir), et rendant effectivement possible la continuité de l'état de plaisir, qui définit le bonheur. « Il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, et il n'est pas possible de vivre de

façon bonne et juste sans vivre avec plaisir » (*L. à Mén.*, 132). Le plaisir stable et durable ne peut être obtenu que par la mise en œuvre de la prudence. Autrement, ce ne sont que des plaisirs fugaces que l'on éprouve, et qui ne permettent pas la continuité de plaisir. La mise en œuvre de la prudence suppose par ailleurs l'exercice des vertus ; puis donc que la vie prudente se réalise comme vie bonne et juste, la réciprocité entre plaisir et prudence implique la réciprocité entre vertu et plaisir.

** Épicure va-t-il jusqu'à poser la supériorité de la prudence sur la philosophie ? C'est ce que plusieurs interprètes et traducteurs d'Épicure ont cru, en corrigeant le texte de la *Lettre à Ménécée*, à laquelle ils faisaient dire (§ 132) : « C'est pourquoi la prudence est plus précieuse que la philosophie ». Cela illustrait le préjugé selon lequel Épicure méprisait les disciplines intellectuelles, et rabaissait la *theôria* en-dessous de la *praxis*. Le problème est que le texte transmis par Diogène Laërce dit tout différemment : « C'est pourquoi la philosophie est, en un sens plus précieux, prudence ». Et la formule est très riche de sens : Épicure ne discrédite pas la philosophie (théorique) au profit de la prudence (pratique), il affirme au contraire que la philosophie authentiquement comprise *est* une prudence. Il veut donc affirmer hautement l'absence de divorce entre sagesse théorique et sagesse pratique : la philosophie doit en tant que telle, en quelque moment de son exercice que ce soit, permettre de vivre le mieux possible.

*** La prudence épicurienne n'est pas totalement dénuée de rapport avec la prudence aristotélicienne, en ce qu'elle reste sans doute une vertu intellectuelle capable de mettre en œuvre de la façon la plus appropriée les moyens destinés à réaliser les fins morale et politique (c'est grâce à leur prudence que les législateurs instaurent des lois visant à promouvoir l'intérêt commun, voir Hermarque reproduit par Porphyre, dans *De l'abstinence*, I, 7). Mais elle s'en distingue résolument en ce qu'Épicure ne reconnaît pas de pertinence à la séparation entre vertu intellectuelle théorétique (*sophia*) et vertu intellectuelle pratique (*phronèsis*). En particulier, l'on n'est pas fondé à leur sup-

poser des domaines et des objets spécifiquement différents (*contra* Aristote, cf. *Éthique à Nicomaque*, VI) : tout au contraire il faudrait dire que la *sophia*, qui résulte effectivement de l'exercice de la philosophie, naît aussi de la mise en œuvre correcte de la *phronèsis*. Et si la *phronèsis* conduit à la *sophia*, cette dernière, considérée comme état, suppose en permanence l'action de la *phronèsis*.
Voir Sage.

Raisonnement (*logismos*, λογισμός), **raisonnement par analogie** (*analogismos*, ἀναλογισμός)

* Le raisonnement prolonge l'évidence immédiate fournie par les sens ; mais il ne s'agit pas de nier cette évidence, au contraire c'est en la préservant et en revenant constamment à ce qu'elle nous livre que l'on peut produire un raisonnement fécond. C'est souvent en composition que le terme de *logismos* est utilisé, et les préfixes employés alors sont fortement signifiants. Ainsi *epilogismos*, fréquemment usité, désigne le raisonnement appliqué avec attention sur les phénomènes ; telle réalité visible se trouve scrutée, analysée, et c'est sa structure invisible qui est vue, ou du moins recherchée, à même ce que les sens nous font percevoir. *Analogismos* désigne un raisonnement qui rapproche des réalités présentant des ressemblances proches ou lointaines, ou encore des réalités observables (« évidentes »), et d'autres qui ne le sont pas. *Sullogismos* nomme un raisonnement non pas syllogistique (Aristote use déjà de ce composé), mais un raisonnement qui rassemble et synthétise. Ces trois spécifications du raisonnement communiquent entre elles et s'appellent mutuellement.

** L'analogie représente une forme de raisonnement très répandue, consistant en un rapprochement (sens du préverbe *ana-*) des similitudes perçues en diverses occasions, qui permet d'accéder à des généralités et de distinguer des identités et des différences (voir l'exemple de la classification des désirs dans la *Lettre à Ménécée*, § 127, présentée comme le résultat d'un raisonnement analogique). Elle ne fait en cela qu'amplifier et complexifier le mouvement même qui rend compte de la formation des prénotions à partir de la répétition des sensations d'individus d'un type semblable, ou d'affections du même type. Ainsi, la prénotion du désir se constitue à partir de la récurrence des désirs, que l'on ressent et perçoit. Et, corrélativement, la classification des désirs va consister en une distinction plus poussée des types de désir que produit le raisonnement analogique. En tout état de cause, le raisonnement analogique consiste dans la saisie des similitudes d'un type de réalité donné, une saisie non mécanique, qui n'a pas l'automaticité des prénotions des réalités évidentes.

*** Il n'y a rien de plus rigoureux ni de plus fondé que l'analogie au sens épicurien, puisqu'elle désigne peut-être l'opération la plus centrale du *logos*. Et non seulement, sans l'opération analogique, nous n'aurions aucune idée générale, mais en outre il serait impossible de parvenir à une connaissance des principes, qui sont « inévidents », c'est-à-dire non sensibles. L'analogie permet en effet de concevoir le non-sensible à partir du sensible, comme les atomes à partir des plus petites parties visibles d'un corps invisible. Pour le problème de la saisie de l'inévident, voir Signe, inférence.

Remède (Quadruple-) (*tetrapharmakos*, τετραφάρμακος), **résumé** (*epitomè*, ἐπιτομή)

* « Le dieu n'est pas à craindre ; la mort ne donne pas de souci ; et tandis que le bien est facile à obtenir, le mal est facile à supporter » : ainsi se présente le quadruple-remède (tel qu'on le trouve formulé dans Philodème, *Contre les Sophistes*, IV, 10-14), qui concentre à l'extrême le contenu de la doctrine éthique d'Épicure. Il comporte, comme son nom l'indique, quatre volets distincts, mais solidaires. La mise en œuvre intégrale du quadruple-remède revient à se débarrasser de l'ensemble des maux et ainsi à atteindre et connaître le bonheur.

** Le quadruple-remède sous-tend la *Lettre à Ménécée* (il se trouve expressément rappelé à la fin, cf. § 133), dont l'intention explicite est de fournir un résumé de la doctrine éthique. On voit ainsi développé dans la *Lettre* chacun des remèdes, leur sens, leur condition de mise en œuvre.

*** Épicure a beaucoup pratiqué le résumé, et en fait même la théorie au début de la *Lettre à Hérodote*. Le résumé aide la remémoration, qui est une composante essentielle de l'apprentissage philosophique. Aussi est-ce une fausse voie que suivent les détracteurs d'Épicure lorsqu'ils prétendent que ce dernier a simplement conduit ses disciples à ânonner ses préceptes : à l'évidence, l'objet de la remémoration n'est pas tant de connaître par cœur les paroles qui sauvent, que de se pénétrer de leur contenu de vérité, de telle sorte que l'on soit en mesure de faire face à toutes les circonstances de la vie, armé de ces viatiques que sont le quadruple-remède, et par-delà, les recueils de maximes, et aussi les lettres-résumés.

Sage (*sophos*, σοφός)

* « Il ne ressemble en rien à un animal mortel, l'homme vivant dans les biens immortels » : tel est le sage dont Épicure dessine les contours à la toute fin de la *Lettre à Ménécée* (135). Pour accéder à cet état, il suffit d'assimiler la totalité des préceptes épicuriens, c'est-à-dire les comprendre et les accepter, certes, mais aussi et surtout les mettre en pratique. Tel est le sens de l'activité philosophique : progresser jusqu'à l'état de sagesse.
Voir Indestructible, immortel ; Prudence.

** Précisément, le sage existe : parce que la sagesse ne s'ancre dans aucune transcendance, elle n'est pas un idéal inaccessible (voir par exemple *S.V.* 44) ; parce que le savoir qu'elle suppose n'est pas un savoir surhumain, au sens où il dépasserait les capacités de connaissance de l'homme, mais est entièrement fondé sur nos facultés, et réglé par elles, il est aisé de se mettre sur la voie de la sagesse.

*** L'épicurisme est probablement la seule école philosophique de l'Antiquité à avoir posé l'accessibilité de l'état de sagesse, quand les autres en faisaient un idéal inatteignable vers lequel tendre indéfiniment (comme le pose Platon, cf. notamment le *Phèdre*), ou réalisé tout à fait exceptionnellement (ainsi Socrate pour les Stoïciens).

Sécurité (*asphaleia*, ἀσφάλεια)

* C'est à la sécurité que tend tout être vivant. La sécurité signifie en effet la mise à l'abri de tout danger et de toute cause de souffrance. Si on l'obtient, on bénéficie de ce qu'Épicure appelle « le bien de la nature » (cf. *M.C.* VII) : une vie sûre est en effet, pour celui qui en bénéficie, plaisante par excellence.
Voir Plaisir.

** Pour le philosophe, la sécurité revêt deux sens, physique, et moral. Car il importe d'obtenir la sécurité physique (satisfaction des besoins vitaux fondamentaux, évitement des souffrances physiques), mais celle-ci ne met pas encore l'homme à l'abri des troubles de l'âme. C'est ce que beaucoup n'ont pas vu, s'imaginant qu'il suffisait d'obtenir « la sécurité que procurent les hommes », garantie par la richesse et les honneurs, dans une sorte de surinvestissement sur le plan des biens matériels (cf. *M.C.* VII, XIII et XIV). Aussi, en un complément décisif de la sécurité physique, faut-il acquérir la sécurité morale, qui nous affranchit de tous les troubles de l'âme : « la plus pure des sécurités est celle qui vient de la tranquillité (*hèsuchia*), et de la vie à l'écart de la foule » (*M.C.* XIV).

*** Une *Sentence Vaticane* (*S.V.*, 31) évoque ce qui interdit aux hommes d'atteindre une sécurité complète, à savoir la mort. Pourtant, même face à elle, la philosophie sait rendre serein, ce qui nous indique qu'elle vise un projet de dépassement de ce qui définit ordinairement l'homme. En acquérant la sérénité, rempli d'un sentiment de sécurité face à tout, y compris la mort, le sage a d'une certaine façon dépassé sa condition mortelle, à partir de et dans sa mortalité même.
Voir Mort ; Sage.

Sensation (*aisthèsis*, αἴσθησις), simulacre (*eidôlon*, εἴδωλον)

* Les sensations sont le premier critère de la vérité (*D.L.*, *Vies*, X, 31). Elles sont en effet toujours vraies, en tant qu'elles existent et que nous les ressentons (*Vies*, X, 32). Les prétendues erreurs des sens ne

sont que des erreurs de jugement à propos de ce qu'ils nous livrent (cf. *L. à Hér.*, 50-52). Les sensations sont ressenties, du point de vue du sentant, avant tout par l'âme, qui en est la cause prépondérante (*L. à Hér.*, 63). Étant protégée par l'agrégat corporel, avec lequel elle est contiguë, l'âme lui transmet en retour « l'accident sensible » (*L. à Hér.*, 64). Le corrélat objectif de la sensation consiste dans des « écoulements » qui se produisent à la surface de tout corps (cf. *L. à Hér.*, 46), et qui consistent dans l'émission continue de « répliques » (*tupoi*) de la forme extérieure des corps, dites « simulacres » (*eidôla*), que la vue va percevoir (*L. à Hér.*, 46-50 détaille l'ensemble de la théorie). S'agissant de l'audition, ce sont de la même façon des corpuscules que nous exprimons par la voix (exemple pris par Épicure, mais évidemment à généraliser), dont « l'expression provoque en nous l'affection auditive » (§ 52-53). Dans le cas de l'odorat, ce sont des corpuscules adaptés à l'organe sensitif qui sont ainsi perçus (§ 53). Pour le toucher et le goût, le modèle corpusculaire s'applique de façon encore plus évidente (voir aussi, pour une évocation de l'ensemble de ces émanations, Lucrèce, IV, 218-229).
Voir Corps ; Opinion.

** Quand je perçois comme ronde, à grande distance, une tour en réalité carrée (cf. Lucrèce, IV, 353-363), je ne peux dire fausse la sensation elle-même, car un mécanisme de déformation de l'image, par érosion en quelque sorte, explique sa modification (cf. *L. à Hér.*, 50 : « l'image, que nous saisissons par une appréhension de la pensée ou par les organes des sens, soit de sa forme soit de ses caractères concomitants, est cette forme du solide, qui se constitue selon la succession compacte du simulacre ou selon ce qui en reste »). Il revient donc à l'observateur de ne pas précipiter son jugement, et de considérer toujours les sensations dans leur diversité, et leur particularité. Les sensations éloignées ne devraient pas ainsi constituer la base d'affirmations péremptoires sur la nature de la chose observée.
Voir Imagination.

*** Épicure défend de façon provocatrice et radicale une thèse au fond raisonnable, car en aucun cas il ne veut nous faire accroire que

les sensations se valent toutes. Son objectif double est d'établir que les sensations sont *de toute façon* le moyen indépassable pour accéder à toute vérité, et d'autre part que toute erreur est, *en dernière instance,* une erreur de jugement. De là l'idée que les sensations sont irréfutables, et que des sensations ne sauraient être corrigées que par des sensations (cf. *M.C.*, XXIII et XXIV).

Signe (*sèmeion*, σημεῖον), **inférence** (*sèmeiôsis*, σημείωσις)

* L'inférence consiste en une saisie des signes (*sèmeia*), qui constituent les traces sensibles, « évidentes », de l'inévident (*adèlon*), que cet inévident soit tel, de fait (ce qu'actuellement je ne perçois pas, en raison de son absence, de mon éloignement…), ou de droit (les atomes ou le vide, par eux-mêmes invisibles). Ainsi, un passage de la *Lettre à Pythoclès* (§ 87-88) fait exemplairement comprendre comment « certaines des choses qui apparaissent près de nous fournissent des signes de ce qui s'accomplit dans le ciel ».

** Parce qu'elle laisse penser que le *sèmeioûsthai* épicurien est une opération logique, la traduction par « inférer » n'est pas satisfaisante, et elle n'est adoptée ici que pour permettre une identification commode. En réalité, il s'agit bien plus exactement de « faire signifier » ce qui n'est pas donné comme tel, de le « rendre manifeste », et ce à partir des signes que l'on peut collecter dans l'ensemble des impressions sensibles : « Même les réalités inévidentes sont à rendre manifestes à partir de ce qui apparaît ; de fait, toutes les pensées supplémentaires tirent leur origine des sensations, aussi bien par la rencontre, l'analogie, la ressemblance, la composition, ce à quoi le raisonnement apporte aussi sa contribution » (*D.L.*, X, 32).

*** C'est un réalisme strict qui est ainsi défendu : les principes les plus généraux, les hypothèses physiques sont dégagés à chaque fois à partir des signes qui les fondent. Le traité de Philodème, *Peri sèmeiôseôn* (traduit seulement en anglais, sous le titre *On Methods of Inference*), écrit dans le contexte d'une polémique avec les stoïciens, constitue un remarquable témoignage sur l'importance que les

épicuriens ont conférée à la démarche de recherche des signes, ou inférence.

Temps (*chronos*, χρόνος)

* Le temps est une réalité très particulière, fort délicate à appréhender. Le risque est spécialement grand de le prendre pour ce qu'il n'est pas, mais à quoi il se trouve attaché. Ainsi, « nous le lions [le temps] aux jours et aux nuits et à leurs parties, tout comme aux affections et aux non-affections, aux mouvements et aux repos, concevant en retour que ceci même, par quoi nous désignons le temps, est un certain accident particulier, qui a rapport à ces choses » (*L. à Hér.*, 73). Le temps est quelque chose du mouvement et de la succession, mais pas d'un mouvement ou d'une succession particuliers (comme du ciel ou de certains astres). La perception du temps est en effet liée à la perception de la succession des jours et des nuits, mais aussi bien à la perception de nos diverses affections, et plus généralement de tout type de mouvement et de repos. Ainsi, le temps n'est pas une réalité en soi, ni même l'effet d'un mouvement cosmique de référence (ainsi, Aristote après Platon) : il n'est qu'un « accident particulier » des mouvements, et de la succession mouvement-repos.

** Sextus Empiricus complète notre information, en nous apprenant que les épicuriens définissent le temps comme un « accident d'accidents » (*sumptôma sumptômatôn*, *Adv. Math.*, X, 219). Cela corrobore l'analyse de la *Lettre à Hérodote*, qui rend cette caractérisation pleinement intelligible : les mouvements, les affections sont des accidents des corps. Consistant en un accident d'un mouvement, d'une affection, le temps est donc bien un « accident d'accidents », éloigné par conséquent de deux degrés d'une existence par soi.

*** Par là, Épicure rompt avec toutes les théories antérieures du temps, qui tendaient à substantialiser plus ou moins fortement le temps, du temps cosmique de Platon au temps défini par Aristote comme nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, qui trouve en fait son ancrage dans le mouvement du ciel. Mais la rupture se fait aussi avec les conceptions classiques du temps vécu, qui tendent à voir en lui le maître de nos vies. Logiquement en effet, la secondarisation du temps est également accomplie sur le plan éthique : nous ne sommes pas dans le temps, mais le temps est à notre suite, de sorte que notre vie ne doit pas se régler sur une temporalité par définition dérivée, mais sur la considération de sa propre perfection : passé et futur ne valent que référés au présent. Ainsi : « le temps illimité et le temps limité comportent un égal plaisir, si de ce dernier l'on mesure correctement les limites par le raisonnement » (*S.V.*, 22). La durée d'une activité, d'un état, ne modifient en rien sa perfection ou son imperfection. Cette sagesse mortelle, cela est clair, n'a guère été entendue, et l'angoisse du temps, sous diverses formes, espoir d'un salut, d'un au-delà (fuite de type eschatologique), aujourd'hui prolongement de la durée de l'existence (fuite de type bio-technologique), continue de régner en maître. « Mais la vie périt par le délai, et chacun d'entre nous meurt, à se priver de loisir » (*S.V.*, 14, en partie).

Tout (*to pan*, τὸ πᾶν)

* Le Tout est identique à lui-même, il est éternel, se confond avec l'être, et il est enfin illimité ; c'est pourquoi il ne saurait être ramené à ce que l'on nomme monde (*kosmos*), et qui constitue une totalité limitée. En sorte que le Tout est un, tandis que les mondes sont en nombre illimité. La démonstration de l'illimitation du Tout est résumée ainsi dans la *Lettre à Hérodote* : « ce qui est limité a une extrémité, mais l'extrémité est observée à côté d'autre chose ; de sorte que, n'ayant pas d'extrémité, il n'a pas de limite ; et n'ayant pas de limite, il sera illimité et non limité » (*L. à Hér.*, 41).

** L'exposition des caractéristiques du Tout est opérée au début de la *Lettre à Hérodote*, sous la forme d'une série d'axiomes enchaînés. Épicure présente d'abord le Tout comme cette réalité éternellement identique à elle-même, non susceptible en tant que telle de changement, puisque le tout ne saurait sortir de lui-même, ni être modifié de l'extérieur : « le tout a toujours été tel qu'il est maintenant, et tel il sera toujours ; car il n'y a rien vers quoi il aille changer ; car aussi,

aux côtés du tout, il n'y a rien qui puisse entrer en lui et le changer » (*L. à Hér.*, 39). Il identifie ensuite le tout à l'être (dont il a juste auparavant montré qu'il comprenait en lui tout devenir, § 38-39), de telle sorte que le tout n'est rien d'autre que la totalité de ce qui est, autrement dit des corps et du vide. Ainsi : « le tout est <tout ce qui est> ; car, que les corps soient, c'est ce qu'atteste en toute occasion la sensation même, [...] Et si ce que nous appelons vide, espace et nature intangible n'était pas, les corps n'auraient pas d'endroit où être ni à travers quoi se mouvoir, comme manifestement ils se meuvent. » (*L. à Hér.*, 39-40). Notons qu'on lit seulement dans les manuscrits pour le début : « le tout est », ce qui est certainement une formule tronquée (je m'y tenais encore dans la première édition de ma traduction, ce que je ne crois plus défendable) ; l'on a souvent complété en écrivant « le tout est <corps et vide> », addition paresseuse et faussement satisfaisante, car l'apparition abrupte des corps et du vide n'apparaît pas motivée. Le complément que je suggère : « le tout est <tout ce qui est> », a l'avantage de montrer l'articulation entre être et tout, et de faire comprendre l'identification nécessaire du tout aux corps et au vide : parce qu'il y a des corps et qu'il y a du vide (étant donné le mouvement), le tout, qui est tout ce qui est, doit être corps et vide.

*** Lorsqu'on dit que les Anciens s'en sont tenus à la vision d'un monde clos, la conception d'un univers infini n'advenant qu'à l'époque moderne (ainsi Koyré, dans son célèbre *Du monde clos à l'univers infini*), on mesure à quel point on se trouve face à une lourde simplification, historiquement fondée il est vrai, puisque le platonisme et l'aristotélisme ont été les mouvements de pensée dominants jusqu'à la fin de l'époque médiévale. Mais pour être minoritaire, la pensée épicurienne n'en a pas moins promu sans aucune ambiguïté, bien avant la physique du XVII^e siècle, l'idée d'un univers infini !

Vertu (*aretè*, ἀρετή)

* La vertu n'est pas un bien en soi, mais elle est un bien en tant que moyen le plus sûr de réaliser le bien final, c'est-à-dire l'état de plaisir. Épicure refuse ainsi d'absolutiser la vertu, à la façon de Platon et d'Aristote, qui avaient prétendu établir pour leur part qu'elle était un bien en soi, à distinguer des biens matériels ou des plaisirs. La perspective est ici renversée : loin que le plaisir doive être dépassé en direction de la vertu (et éventuellement conservé comme son accompagnement, sa fleur), c'est ici tout au contraire la vertu qui rend possible le continuum de plaisir.

** La valeur de la vertu résulte donc d'un calcul rationnel, qui déduit du principe de recherche inconditionnel du plaisir la nécessité d'adopter en permanence un comportement vertueux. Seule la vie de vertu permet d'atteindre le bonheur, c'est-à-dire l'état de plaisir continu, tout simplement parce que sa mise en œuvre, grâce à la prudence, nous garantit la sécurité, l'absence de troubles et de souffrances. Ainsi, l'on pourrait se dispenser d'être tempérant, si, malgré l'absence de régulation de son affectivité, on parvenait à un état de plaisir continu (cf. *M.C.*, X) ; de même, on pourrait se dispenser d'être juste, si les nuisances imposées aux autres n'avaient aucune contrepartie sur ma propre sécurité et ma tranquillité (cf. *M.C.*, XXXV). Mais tel n'est pas le cas, et la nécessité — instrumentale — de la vertu ressort avec évidence de la considération de mon intérêt, c'est-à-dire de la fin.

*** La désacralisation théorique de la vertu ne modifie pourtant à peu près rien de son contenu effectif. L'enjeu n'est donc en aucun cas celui de la légitimité d'une vie vertueuse, mais exclusivement celui de sa fin, et donc du type de justification qui la soutient. Le passage à la limite, qui fait imaginer que l'on puisse se passer de vertu si elle n'était pas nécessaire, est de ce point de vue très important, car il ne destitue la vertu que pour mieux en révéler sa nécessité instrumentale. Le raisonnement épicurien est ainsi probablement plus concluant contre les thèses immoralistes, que ceux qui s'en tiennent à la pure proclamation de la souveraineté de la vertu.

Vide (*kenon*, κενόν)

* Le vide, qui est incorporel (et même le seul incorporel par soi, cf. *L. a Hér.*, 67) existe à égalité avec les corps atomiques ; ensemble, ils constituent le Tout (*L. à Hér.*, 39-40). Sans le vide, le Tout serait un agglomérat de matière, dépourvu d'un quelconque intervalle ou interstice, incapable d'une quelconque modification, et donc non susceptible, si peu que ce soit, d'être soumis au devenir. Ainsi, le devenir, qui est un fait, suppose le mouvement, qui suppose le vide, appelé aussi « espace et nature intangible » (*L. à Hér.*, 40). Tel est l'argument principal d'Épicure.

** La reconnaissance de l'existence du vide permet également de rendre compte de manière fine des caractéristiques et propriétés des corps composés, qui ne sont pas donnés seulement pour des composés de matière, c'est-à-dire d'atomes, mais pour des combinaisons d'atomes et de vide. C'est en effet le vide intérieur aux agrégats qui rend possible leur vibration propre.

*** La position d'Épicure est en contradiction complète avec celle d'Aristote, qui s'attaque déjà à des arguments proches de ceux d'Épicure dans la *Physique* (livre IV), et s'efforce de montrer que l'on peut penser le lieu (*topos*) sans admettre son identité avec le vide, dont la nature est du reste, aux yeux d'Aristote, contradictoire. La science moderne a tranché, et donné raison à Épicure, mais on notera que le premier argument, l'argument externe du mouvement, n'est pas valide, alors que le deuxième, celui interne de la structure du composé, s'approche bien davantage de la vérité, à ceci près qu'Épicure se figurait l'atome comme un corps plein inentamable, séparé d'un autre atome par du vide, tandis que nous voyons que le vide est dans l'atome lui-même, repoussant en somme dans l'ordre de la physique fondamentale ce qui reste une vérité dégagée par Épicure, à savoir qu'il n'est pas possible de poser les corps sans poser le vide.

Vivant (*dzôon*, ζῷον)

* La vie ne constitue pas un concept fort dans la théorie épicurienne, pour la simple raison que l'ensemble des réalités devenues s'explique par le jeu mécanique de composition des atomes et du vide (= la nature). Le vivant ne doit donc pas son existence à la vie, qui serait son principe générateur transcendant, mais à un assemblage atomique particulier (« le sensible peut naître de l'insensible », Lucrèce, II, 930). Il faut comprendre d'abord que la nature est en perpétuelle transformation (ainsi, les vers surgissant de la pourriture), ensuite et surtout que c'est une certaine disposition (*diathesis*) d'un certain type d'atomes qui rend possible l'apparition de la vie (la *diathesis* est déterminée par les *apogegennèmena,* c'est-à-dire les « développements ») ; d'où l'importance de la notion d'ordre : « importe grandement l'ordre selon lequel les éléments premiers des choses, chaque fois, se trouvent disposés, comme les mouvements qu'ils donnent ou qu'ils doivent à ceux avec lesquels ils se trouvent mêlés » (Lucrèce, II, 883-885, cf. plus largement les v. 865-943).
Voir Âme.

** La stabilité des espèces vivantes, toute relative, tient au fait de la reproduction, comprise comme la transmission d'une semence, comportant en miniature l'ensemble des caractéristiques du géniteur, qui se développent pour donner naissance à l'enfant (= théorie que l'on appellera pré-formiste). La perpétuation de l'espèce a ainsi lieu mécaniquement, et se révèle nécessairement limitée. En effet, rien ne dure éternellement, et si les mondes eux-mêmes sont mortels, il est bien évident que cette mortalité vaut *a fortiori* pour les espèces et leurs représentants.
Comment penser l'unité et l'identité du vivant, sans un principe vital ou final ? C'est qu'il y a un principe d'auto-organisation des composés atomiques qui tend vers un équilibre interne (préfigurant en quelque sorte le concept d'homéostasie) — et ceci vaut autant pour le monde lui-même que pour les éléments dont il est constitué. Mais, en toute rigueur, on ne peut faire du monde un vivant (même

s'il est dit mortel, ce n'est qu'une formulation métaphorique ; en toute rigueur, il est périssable).

*** L'aspect le plus délicat de la théorie épicurienne tient assurément au refus du finalisme (tel qu'il est présenté par Lucrèce, cf. IV, 824-857). L'idée d'une antécédence de l'organe sur la fonction reste incontestablement une gageure. Par ailleurs, l'on peine à saisir la spécificité du vivant, par rapport à l'inerte, si ses principes d'organisation restent les mêmes que ceux de tout composé atomique. La notion d'ordre, cruciale, reste quelque peu suspendue, dès lors que l'on refuse de l'inscrire dans une finalité. De même, la reproduction reste elle aussi assez énigmatique, car si l'on rend compte de son mécanisme de façon cohérente, sa raison est quant à elle inexpliquée. La force explicative de la théorie en revanche tient à ce qu'elle peut rendre compte de l'évolution du vivant, et qu'elle permet aussi de rendre compte des différences individuelles. L'ordre du vivant en effet n'est jamais qu'un équilibre, il donne lieu à des régularités, mais il comporte aussi des variations, si bien que la notion de « développement » se révèle d'une grande amplitude explicative.

Bibliographie

Éditions et traductions

Je m'appuie, pour les trois *Lettres* d'Épicure, *Lettre à Hérodote, Lettre à Pythoclès, Lettre à Ménécée* (citées *L. à Hér.*, *L. à Pyth.*, *L. à Mén.*) ainsi que pour les *Maximes Capitales* et les *Sentences Vaticanes* (citées *M.C.* et *S.V.*), sur la traduction que j'en ai donnée au Livre de Poche :

• Épicure. *Lettres, Maximes, Sentences,* Paris, L.G.F. (Livre de Poche), 1994, 1999².

J'utilise également ma traduction pour l'ensemble du livre X des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, qui contient, en dehors des trois *Lettres* et des *Maximes Capitales,* de précieux éléments d'information doxographique :

• Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres,* trad. sous la direction de M.O. Goulet-Cazé, Paris, L.G.F., 1999 (cité *D.L.*, X,...).

Pour l'ensemble des textes d'Épicure, fragments de traités et de lettres compris, la référence reste :

• G. Arrighetti, *Epicuro. Opere,* Turin, 1960, 1973² (cité Arrigh.).

Cela étant, l'édition des fragments des traités, ceux du grand traité *Sur la nature* en particulier, ne cesse d'évoluer (éditions de livres particuliers : l. XIV par Leone en 1984, XV par Millot en 1977, XXV par Laursen entre 1987 et 1997, XXVIII par Sedley en 1973, toutes dans les *Cronache Ercolanesi*). Pour un état récent de la question concernant la reconstitution du *Sur la nature,* on consultera D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998.

Rappelons enfin quelques éditions françaises et étrangères d'Épicure (texte seul, ou accompagné de traduction) sur lesquelles on peut également s'appuyer :

• J. et M. Bollack, H. Wismann, *La lettre d'Épicure,* Paris 1971.

• J. Bollack, *La pensée du plaisir.* Épicure : textes moraux, commentaires, Paris 1975.
• J. Bollack et A. Laks, *Épicure à Pythoclès. Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques,* Lille, 1978.
• M. Conche, *Épicure, Lettres et Maximes,* Paris, 1987², rééd. 1990.
• C. Diano, *Epicuri Ethica et Epistulae,* Florence, 1946, 1974².
• C. Diano, *Epicuro. Scritti morali,* Padoue, 1970, rééd. Milan 1987.
• M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro,* Turin, 1983².
• H. Usener, *Epicurea,* Leipzig, 1887 (réimp. Stuttgart 1966).
• P. Von der Mühll, *Epicuri Epistulae tres et Ratae Sententiae a Laertio Diogene servatae, accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum,* Leipzig, 1922 (réimp. Stuttgart, 1966).

J'aurai garde enfin d'omettre un remarquable manuel :
• A. A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* vol. 1 et 2, chap. 4 à 25 (pour les Épicuriens), Cambridge, 1987 (cité LS), maintenant traduit en français, sous le titre *Les philosophes hellénistiques*, vol. 1 : « Pyrrhon. L'épicurisme », trad. fr. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001.

Références utilisées pour les autres textes épicuriens mentionnés :
• Lucrèce, *De la nature* (*De rerum natura*), éd. bilingue et trad. par B. Pautrat, Livre de Poche, à paraître en 2002 (cité Lucrèce, I,…).
• *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Œnoanda,* texte et trad. par A. Étienne et D. O'Meara, Cerf-Éd. univ. De Fribourg, 1996.
• Philodème, *On Methods of Inference* (*Peri sèmeiôseôn*), éd. et trad. angl. par Ph. De Lacy, Naples, 1978².

Voir aussi :
• C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques,* Paris, LGF, coll. Références, 1997.
• J. Salem, *L'Atomisme antique,* Paris, LGF, coll. Références, 1997.

Sommaire

Affection 7
Âme 8
Amitié, Communauté mutuelle des hommes 11
Ataraxie, aponie 12
Atome 13
Auto-détermination 15
Bien, bonheur 17
Canon, critère 18
Confiance, paix 19
Confirmation, infirmation, non-infirmation 21
Corps, masse, agrégat 22
Déclinaison 24
Désir 27
Dieux 28
Hasard, fortune 30
Imagination, appréhension imaginative de la pensée 32
Incorruptible, immortel 34
Juste, droit 35
Limite, limité, illimité 37
Mode explicatif multiple, hypothèse 38
Monde(s) 39
Mort 40
Mythe 41
Nature, au sens physique, étude de la nature 42
Nature, au sens moral 44
Nécessité 45
Opinion 46
Philosopher, philosophie 48
Plaisir, douleur 49
Prénotion (ou prolepse, anticipation) 51

Prudence (ou sagesse pratique) 52
Raisonnement, raisonnement par analogie 54
Remède (Quadruple-), résumé 55
Sage 56
Sécurité 57
Sensation, simulacre 57
Signe, inférence 59
Temps 60
Tout 61
Vertu 63
Vide 64
Vivant 65

Aubin Imprimeur
LIGUGÉ, POITIERS

Achevé d'imprimer en avril 2002
N° d'impression L 63392
Dépôt légal mai 2002
Imprimé en France